Renovatio

rivista di teologia e cultura

Genova - Gennaio 1967 - Numero uno

Pubblicazione trimestrale *Spedizione Abbonamento Postale Gruppo IV*

R E N O V A T I O
Rivista
di Teologia e Cultura

anno II, numero uno

Direttore
Guglielmo Luigi Rossi

Uffici
Via XII Ottobre, 14
Tel. 52588 - Genova

Autoriz. Trib. di Genova
27-10-66
N. 27/66

Abbonamenti

Italia	L. 2.100
Estero	L. 2.700

C/C postale N. 4/28.489

RENOVATIO
di Mons. Luigi Rossi

Visto, nulla osta
per la stampa
Can. Gius. Mario Carpaneto
O.S.S.
Revis. Eccl.
2 Ottobre 1966

Imprimatur.
Genuae, die 2-10-1966
Can. A. Recagno Vic. Gen.

Grafica BI-ESSE - Genova
Telefono 581.860

Renovatio

rivista di teologia e cultura

Renovatibur ut aquilae juventus tua
(Ps. 102, 5)

Genova - Gennaio 1967 - Numero uno

SOMMARIO

Del criterio teologico.

Articoli:

5 *Guglielmo Luigi Rossi* - L'efficacia del Sacrificio Eucaristico e relativi problemi teologici.

55 *Carlo Boyer S. J.* - Sull'attuale atteggiamento delle comunità separate verso la Chiesa Cattolica.

63 *M. L. Guérard des Lauriers O. P.* - Question et vérité.

95 *Giovanni Baget Bozzo* - S. Tommaso e la teologia della storia.

121 *Gianni Giannotti* - Crisi della filosofia e filosofia della crisi.

Note.

137 Incarnazione ed Eucaristia.

Gnosis:

142 Psicoanalisi e gnosi

Recensioni.

Del criterio teologico

In qualunque scienza il criterio, ossia il mezzo per dimostrare accettabili e vere le asserzioni della scienza stessa, occupa logicamente il primo posto. Nulla passa che non sia rigidamente giudicato valevole, proporzionato, conclusivo, dal criterio.

Chi non sta nei limiti fissati dal « criterio » è semplicemente fuori della scienza, ossia diviene arbitrario, stravagante, fantastico, incredibile.

Rispetto ad una scienza il « criterio » decide inappellabilmente chi sia accettabile, chi sia riprovevole, chi sia intonato e chi stonato, chi giustificato e chi arbitrario.

Chi non vuole la scienza non vuole il criterio e chi non vuole il criterio dimostra chiaramente di non volere la scienza. Chi affila i propri strumenti secondo il criterio è ragionevole, chi usa gli strumenti fuori del canone imposto dal criterio è irragionevole. La irragionevolezza ha molti gradi; gli ultimi sono spaventevoli.

La Teologia è una scienza. Infatti se non dimostra quello che afferma, non convince. Le convinzioni non possono essere gratuite.

Se la Teologia è una scienza, ha un criterio, che va rispettato.

Il criterio della Teologia è la Rivelazione

e quanto viene garantito od autorizzato divinamente dalla Rivelazione, dalla Parola di Dio. E' per tale motivo che il certo Magistero Ecclesiastico ed ogni altro fonte che vi si collega realmente, sono sufficienti per dare in Teologia una dimostrazione. Ma ogni argomento che non sia appoggiato validamente dalla Rivelazione, o dal Magistero o da qualche fonte collegato con esso, dimostra nulla. Sono pensieri di uomini, mentre occorrono i pensieri di Dio.

Nasce così una lucida discriminazione tra le cose che sono serie e quelle che non lo sono.

La parola Teologia è più larga della parola Rivelazione, perché comprende tutta la sistemazione delle verità, la loro illustrazione, la deduzione delle loro inesauribili ricchezze.

Questo « più » *che sta nella Teologia è sotto buona scorta; a controllare tutto c'è il criterio teologico.*

Gli uomini hanno bisogno di questo « più », *che la Teologia arreca, perché vogliono intendere, vogliono contemplare, hanno una problematica da risolvere.*

Ne hanno diritto, perché non sono mummie. Questo diritto non può essere attentato da nessuno.

C'è forse da temere un inquinamento nell'esercizio legittimo di questo diritto?

No.

Perché?

A far la guardia alla verità c'è il criterio teologico. Esso fa buona guardia anche a molte altre cose.

L'efficacia del Sacrificio Eucaristico e relativi problemi teologici

di GUGLIELMO LUIGI ROSSI

LA MESSA E LA CROCE

Determiniamo positivamente, sulla scorta e alla luce delle Fonti, i fini e gli effetti del Sacrificio della Messa.

Subito, ed univoco, emerge il criterio: poiché il Sacrificio della Messa è la rinnovazione del Sacrificio della Croce, i fini e gli effetti di quello coincideranno coi fini e gli effetti di questo. Vale a dire: latreutico ed eucaristico, in ordine a Dio; propiziatorio ed impetratorio, in ordine all'uomo.

Non v'ha dubbio. Se si eccettuano le modalità accidentali, la forma incruenta cioè e il ministero dei sacerdoti (1), c'è identità tra la Croce e la Messa per quanto concerne la Vittima, l'Offerente principale e l'atto sacrificale (2).

La Messa, mentre è commemorativa, rappresentativa e ripresentativa della Croce, ne applica la « virtus salutaris », ossia i meriti acquisiti (3).

Afferma, in dettaglio, il Concilio Tridentino: « Si quis dixerit Missae Sacrificium tantum esse laudis et gratiarum actionis, aut nudam commemorationem Sacrificii in Cruce peracti, non autem propitiatorium; vel soli prodesse sumenti, neque pro vivis et defunctis, pro peccatis, poenis, satisfactionibus et aliis necessitatibus offerri debere: A.S. » (4).

* * *

Nonché la forma incruenta e il ministero dei sacerdoti, altri dati discriminano accidentalmente la Messa dalla Croce.

La Croce è l'unico Sacrificio di Redenzione, compiutissimo, di valore infinito ed eterno, offerto una sola volta, efficace a tal punto da escludere, in chiave d'integrazione, qualsiasi altro sacrificio (5).

Preclusa in radice al merito, non applicando se non i valori

acquisiti da Cristo sulla Croce, la Messa è un Sacrificio da ripetersi di continuo, in ogni luogo, sino alla consumazione dei secoli (6).

La Croce è semplicemente il Sacrificio di Cristo; la Messa è, ad un tempo, il Sacrificio di Cristo e della Chiesa.

Riguardo poi al Convivio, cui verte, per istituzione di Cristo, il Sacrificio, la Croce lo anticipò la sera della vigilia, nell'ultima Cena, laddove la Messa lo implica direttamente, epilogo del suo rito.

* * *

Afferma ancora il Tridentino: « Christus novum instituit Pascha, se ipsum ab Ecclesia per sacerdotes sub signis visibilibus immolandum » (7).

In Cristo e con Cristo, pure la Chiesa offre il Sacrificio della Messa, attraverso il sacerdote.

Sulla Croce Cristo costituì la Chiesa, il Corpo Mistico, unendola a Sé, il Capo, con vincoli indissolubili (8).

Nella Messa, quindi, Cristo non è più solo. Offre e si offre, Pontefice e Vittima, nel suo atto sacrificale, congiunto alla Chiesa, a tutti i membri del suo Mistico Corpo, onde promuoverne la santificazione (9).

Unico Pontefice sulla Croce, Cristo si serve nella Messa dei sacerdoti. Al servizio di Cristo, causa prima e primaria del Sacrificio, i sacerdoti fungono da cause strumentali, Gli imprestano le mani, le parole, i gesti, consapevoli e libere le più alte espressioni dell'anima. Agiscono vicariamente, « in persona Christi », nel suo nome e con la sua virtù, investiti dell'autorità sua e dei suoi poteri di Sommo Sacerdote. Cristo è Sacerdote nei suoi sacerdoti. Opera per il loro tramite.

Poiché, nella Consacrazione, a compiere l'atto sacrificale, l'offerta cioè della Vittima, è il « Christus totus », inseparabile dalla Chiesa, Capo del Corpo Mistico, il sacerdote, mentre agisce « in persona Christi », agisce anche « a nome » della Chiesa, di tutti i membri del Corpo Mistico, agisce in quanto persona pubblica.

Così, in Cristo e con Cristo, attraverso il sacerdote, pure la Chiesa, nella Consacrazione, compie l'atto sacrificale, l'offerta della Vittima.

Di prosieguo la Liturgia focalizza quest'idea: « Sic fiat sacrificium nostrum in conspectu tuo... Ut meum ac vestrum sacrificium acceptabile fiat... Pro quibus Tibi offerimus, vel qui

Tibi offerunt... Hanc igitur oblationem servitutis nostrae, sed et cunctae familiae tuae, quaesumus ut... ».

La rilevarono i Padri, l'approfondirono i teologi, la definirono in termini univoci il Tridentino e i Papi (10).

Il carattere, segreta sorgente d'una partecipazione ognor più ampia, concentrica e gerarchica, al Sacerdozio di Cristo, deputa al culto di Dio, secondo la loro condizione ontologica, tutti i membri del Corpo Mistico (11).

* * *

A scanso di pericolosi errori, Pio XII acclara e circoscrive i limiti dell'atto sacrificale compiuto dalla Chiesa, da tutti i membri del Corpo Mistico, e in specie dai fedeli che vi assistono attivamente, nella Consacrazione.

A) La Consacrazione, in quanto presenza di Cristo Pontefice e Vittima, non è realizzata se non dal sacerdote che, nel caso, agisce solo « in persona Christi », Verbo di Dio, Signore del Cosmo e d'ogni sua legge, non già « nomine Ecclesiae » (12).

B) La Consacrazione, in quanto atto sacrificale di Cristo, offerta della Vittima, « oblatio stricte dicta seu vere sacrificalis », è realizzata dal sacerdote che agisce, ad un tempo, « in persona Christi » e « nomine Ecclesiae ». Nel caso, rappresentando Cristo, Capo del Corpo Mistico, il quale offre e si offre a nome di tutti i membri della Chiesa, congiunti a Lui da vincoli indissolubili, il sacerdote rappresenta anche la Chiesa, è persona pubblica (13).

Pure la Chiesa quindi, tutti i membri del Corpo Mistico, in specie i fedeli assistenti alla Messa, compiono l'atto sacrificale di Cristo, l'offerta della Vittima. Lo compiono in Cristo e con Cristo, ma, si badi, *attraverso il sacerdote*, « indirecte ac remote tantum », non formalmente, ufficialmente, liturgicamente.

Possono, certo, e debbono parteciparvi in linea attiva, così da unire, all'intenzione religiosa del Sommo Sacerdote e del suo ministro, i propri voti latreutici, eucaristici, espiatori, soddisfatorii e impretatorii, poiché il rito esterno, liturgico del Sacrificio, non può non esprimere il culto interno.

Non trattasi, comunque, d'una partecipazione in senso tecnico al rito liturgico del Sacrificio, d'una « oblatio stricte dicta seu vere sacrificalis », che spetta solo al sacerdote deputatovi grazie al Sacramento dell'Ordine. I fedeli e la Chiesa non vi partecipano se non « moraliter ac spiritualiter ». La loro è una « oblatio late dicta ».

Per contro: « Oblatio stricte dicta seu vere sacrificalis nonnisi fit a Christo, prout est Caput Ecclesiae, et quidem principaliter, necnon a sacerdote celebrante, ministerialiter autem, in persona Christi et nomine Ecclesiae » (14).

Pio XII, nell'Allocuzione del 2 Novembre 1954, citava in merito il Concilio Tridentino: « In divino hoc sacrificio, quod in Missa peragitur, idem ille Christus continetur et incruente immolatur, qui in ara Crucis semel se ipsum cruente obtulit... Una enim cademque est Ostia, idem nunc offerens Sacerdotum ministerio, qui se ipsum tunc in Cruce obtulit, sola offerendi ratione diversa » (15).

Il Papa commentava in questi termini: « Itaque sacerdos celebrans, personam Christi gerens, sacrificat, *isque solus*, non populus, non clerici, ne sacerdotes quidem, pie religioseque qui sacris operanti inserviunt; quamvis hi omnes in sacrificio activas quasdam partes habere possint et habeant ». E aggiungeva: « Quoad sacrificii Eucharistici oblationem tot sunt actiones Christi Summi Sacerdotis, quot sunt sacerdotes celebrantes, minime vero quot sunt sacerdotes Missam... pie audientes; hi enim, cum sacro intersunt, nequaquam Christi sacrificantis personam sustinent et agunt, sed comparandi sunt christifidelibus laicis, qui sacrificio adsunt » (16).

La Consacrazione, in quanto atto sacrificale di Cristo, offerta della Vittima, « oblatio stricte dicta seu vere sacrificalis », non è, al tandem, se non « *actio Christi* cuius personam gerit sacerdos celebrans », essenzialmente distinta dall'« *actio Ecclesiae* », e cioè dalla partecipazione attiva dei fedeli che associano i propri voti religiosi all'intenzione del Sommo Sacerdote e del suo ministro, « oblatio late dicta ».

C) L'offerta della Vittima, da parte della Chiesa e dei fedeli, ricorre con modalità nuove, olistica, subito dopo la Consacrazione.

Leggiamo nel Canone, subito dopo la Consacrazione: « Unde et memores, Domine, nos servi tui sed et plebs tua sancta,... offerimus praeclarae maiestati Tuae... Hostiam puram... ».

Il sacerdote, la Chiesa e i fedeli s'impossessano del sacrificio di Cristo ormai concluso, esibendolo, supplici, alla Maestà di Dio. Offrono, rispettivamente, secondo la loro condizione ontologica, a titolo personale e in nome del Corpo Mistico il sacerdote, a nome proprio gli altri, l'offerta che di Sé, Vittima, ha operato Cristo, Pontefice Sommo, l'atto sacrificatorio del Verbo Umanatosi, turgido delle sue disposizioni e intenzioni sacrificali.

Anche qui, indubbio, trattasi d'una « oblatio late dicta ». Non è più la « actio Christi cuius personam gerit sacerdos celebrans », ma la « actio sacerdotis, Ecclesiae atque singulorum fidelium ».

La Consacrazione, diceva Pio XII nell'Allocuzione del 2 Novembre 1954, effettua ed esaurisce la « actio Christi se ipsum offerentis, cuius personam gerit sacerdos celebrans ». A tal punto l'esaurisce che l'essenza del Sacrificio di Cristo rimarrebbe integra laddove tutto il resto non potesse realizzarsi.

Non appena dunque si chiude la Consacrazione, la « oblatio Hostiae super altare positae », da parte vuoi del sacerdote celebrante, vuoi della Chiesa, vuoi dei singoli fedeli, non è più la « actio Christi per sacerdotem ipsius personam sustinentem et gerentem » (17).

D) Nonché offrire la Vittima divina, il Sacrificio di Cristo, *attraverso* il sacerdote, *col* sacerdote e in *nome proprio*, la Chiesa e i fedeli sono tenuti ad offrire, in chiave di partecipazione attiva, il sacrificio di se stessi, ossia se stessi vittime, così da avere i medesimi sentimenti della Vittima divina, da riviverne lo stato d'animo, misticamente confitti sulla Croce insieme a Cristo, morendo ai vizi e alle concupiscenze, ligi alla volontà di Dio, trepidi dei loro bisogni, delle loro miserie e delle loro angustie, solleciti dei fratelli in termini di sostituzione vicaria, caritatevoli e apostolici, comunitari nell'offerta e nella preghiera, membri vivi del Corpo di Cristo, consci e degni di rispondere « Amen » all'epilogo del Canone, nella sublime dossologia: « Per Ipsum, et cum Ipso, et in Ipso, est Tibi, Deo Patri omnipotenti, in unitate Spiritus Sancti, omnis honor et gloria, per omnia saecula saeculorum » (18).

Ad ogni pié sospinto la liturgia della Chiesa ci esorta al riguardo con i brani scritturistici, le omelie, le invocazioni, il ciclo dei misteri, compresi i riti sacri, le vesti e l'apparato coreografico (19).

Urge l'obbligo di quest'offerta di se stessi da parte della Chiesa, dei fedeli e, in particolar modo, del sacerdote, del Corpo Mistico cioè.

Se Cristo, nel Sacrificio eucaristico, si offre, Vittima divina, in quanto Capo del Corpo Mistico, unito ai singoli membri da vincoli indissolubili, la Chiesa, i fedeli e il sacerdote sono tenuti ad offrire se stessi, in Cristo e con Cristo, mediante una partecipazione attiva, seppur morale e spirituale.

Ciò non significa che la Chiesa e i fedeli siano, alla stregua di Cristo, *formalmente* vittime o che, insieme a Cristo, pre-

senzino *fisicamente* sugli altari, trattandosi, com'è chiaro, d'una « oblatio late dicta », quindi di « actio sive Ecclesiae, sive fidelium, sive sacerdotis ».

Così, nondimeno, grazie all'identità degli affetti di religione e devozione in atto tra la Chiesa, Corpo Mistico di Cristo, ed il suo Capo, che, solo, è formalmente e fisicamente vittima sugli altari, il Sacrificio esterno, sensibile, di Gesù Eucaristico è, con pienezza, l'espressione liturgica, in primo luogo, del sacrificio *interiore* di Cristo, il Capo; in secondo luogo, del sacrificio *interiore* della Chiesa e dei fedeli, il Corpo Mistico (20).

* * *

La partecipazione attiva della Chiesa e dei fedeli al Sacrificio di Cristo, mancipia al Battesimo, affonda le radici nel « regio sacerdozio », di cui parla S. Pietro (21).

Insegna Pio XII: « Baptismatis enim lavacro, generali titulo, christiani in Mystico Corpore membra efficiuntur Christi Sacerdotis; et charactere, qui eorum in animo quasi insculpitur, ad cultum divinum deputantur; atque ideo ipsius Christi Sacerdotium pro sua condicione participant » (22).

Un abisso, però, separa il sacerdozio comune dei laici che, « generali titulo », non varca i confini d'una « oblatio late dicta », dal sacerdozio gerarchico che, « speciali seu ministeriali titulo », in forza dell'ordine sacro, « gerit vices Christi », strumentalmente causa della « oblatio stricte dicta ».

Mai, in nessuna maniera e per nessuna ragione, i laici, popolo di Dio, sostengono e svolgono la persona di Cristo, incapaci di essere mediatori tra Dio e gli uomini, spogli dei poteri relativi all'ordine sacro, poteri attingenti l'essenza del Sacrificio, la « oblatio stricte dicta ».

I sacerdoti gerarchici, sì. Da Cristo, e non dalla Chiesa, mutuano i poteri dell'Ordine sacro attingenti l'essenza del Sacrificio. E, poiché compiono la « oblatio stricte dicta » nella persona di Cristo, che offre e si offre, Pontefice sommo e Vittima, in quanto Capo del Corpo Mistico, congiunto alla sua Chiesa da vincoli indissolubili, agiscono anche « nomine Ecclesiae ». Non devesi quindi a una delega del popolo di Dio, o comunità ecclesiastica, se rappresentano la Chiesa nella « oblatio stricte dicta », ma al Cristo che impersonano, agente tramite loro (23).

La Chiesa, Corpo Mistico di Cristo, delega i sacerdoti gerarchici a rappresentarla, ministri pubblici, laddove gli atti del culto non configurano « actiones ipsius Christi ».

Il Conc. Vaticano II ha ribadito, in proposito, il Magistero previo:

a) « Christus Dominus, Pontifex ex hominibus assumptus novum populum fecit regnum et sacerdotes Deo et Patri suo. Baptizati enim, per regenerationem et Spiritus Sancti unctionem consecrantur... in sacerdotium sanctum, ut per omnia opera hominis christiani spirituales offerant hostias, et virtutes annuntient Eius qui de tenebris eos vocavit in admirabile lumen suum (cfr. I Pt. II, 4-10). Ideo universi discipuli Christi... seipsos hostiam viventem, sanctam, Deo placentem exhibeant (cfr. Rom. XII, 1)... Sacerdotium autem commune fidelium et sacerdotium ministeriale seu hierarchicum, licet essentia et non gradu tantum differant, ad invicem tamen ordinantur; unum enim et alterum suo peculiari modo de uno Christi sacerdotio participant. Sacerdos quidem ministerialis, potestate sacra qua gaudet... sacrificium eucharisticum in persona Christi conficit illudque nomine totius populi Deo offert; fideles vero, vi regalis sui sacerdotii, in oblationem Eucharistiae concurrunt... » (24).

b) « Sacrificium eucharisticum... participantes, divinam Victimam Deo offerunt atque seipsos cum Ea;... non promiscue, sed alii aliter (cioè sacerdoti e fedeli), omnes in liturgica actione partem propriam agunt » (25).

c) « Presbyteri... vi Sacramenti Ordinis, ad imaginem Christi, summi atque aeterni Sacerdotis,... ad divinum cultum celebrandum consecrantur, ut veri Sacerdotes Novi Testamenti. Muneris unici Mediatoris Christi participes in suo gradu ministerii... Suum vero munus sacrum maxime exercent in eucharistico cultu vel synaxi, qua in persona Christi agentes... vota fidelium sacrificio Capitis ipsorum coniungunt... » (26).

d) « Illis enim (i laici), quos vitae et missioni suae intime coniungit, partem tribuit ad cultum spiritualem exercendum, ut glorificetur Deus et salventur homines... Omnia enim eorum opera, preces et incepta apostolica, conversatio coniugalis et familiaris, labor quotidianus, animi corporisque relaxatio, si in Spiritu peraguntur, imo molestiae vitae si patienter sustineantur, fiunt spirituales hostiae, acceptabiles Deo per Iesum Christum (cfr. I Pt. II, 5), quae in Eucharistiae celebratione, cum dominici Corporis oblatione, Patri piissime offeruntur» (27).

* * *

Nel quadro dell'efficacia della S. Messa, dei suoi effetti e dei suoi frutti, incidono su largo raggio le differenze da noi esposte, dirimono non pochi equivoci ed errori. Lo vedremo in dettaglio.

Ma, subito, rimarchiamo due cose:

1) La S. Messa, come « actio ipsius Christi, cuius personam gerit sacerdos celebrans », è efficace « ex opere operato », in forma assoluta, a prescindere dalle disposizioni del soggetto umano, sacerdote-Chiesa-fedeli, che, comunque, vi collabora o vi partecipa.

2) La S. Messa, come « actio sive sacerdotis, sive Ecclesiae, sive fidelium », è efficace « ex opere operantis », dipendentemente e proporzionatamente alle disposizioni dei singoli, in misura cioè del loro grado di fede, di grazia, di carità, di pietà, di partecipazione attiva.

Ogni membro del Corpo Mistico, purché lo voglia, e lo dovrebbe, attesi i vincoli indissolubili che lo annodano al Capo, Cristo, si inserisce nella S. Messa in chiave di partecipazione attiva: « actualiter », i presenti; « virtualiter », gli assenti. Forse, e non di rado, giova sottolinearlo, le disposizioni degli assenti superano quelle dei presenti.

I FINI DELLA MESSA

L'identità tra la Croce e la Messa si rifrange nei fini. Quadruplice è il fine: latreutico, eucaristico, propiziatorio e impetratorio.

1°

La Messa è un sacrificio latreutico ed eucaristico

Richieste dalla virtù della « religione », connaturate al sacrificio, l'adorazione e la lode ne sono il fine primo e primario, emergono sugli altri fini (28).

Vittima sovra gli altari, Cristo conclama il diritto maiestatico del Padre. Tutto è da Dio. Quindi tutto è di Dio, tutto è per Dio. Adempie il vaticinio di Malachia nel « Sacrificium laudis » (29).

« Dalla nascita alla morte — afferma Pio XII — Cristo fu divorato dallo zelo della gloria di Dio e, dalla Croce, l'offerta del sangue suo arrivò al Cielo in profumo di soavità. A che questo inno di lode non abbia mai a cessare, nel Sacrificio eucaristico le membra si associano al loro Capo divino e con Lui, con gli angeli e gli arcangeli, cantano a Dio lodi perenni, tributando al Padre ogni onore e gloria » (30).

Inscindibilmente unito alla adorazione e alla lode, il rin-

graziamento, o fine eucaristico, ha la medesima ragion d'essere, accentuandone però e acclarandone un aspetto: tutto è da Dio in modo gratuito e munifico. S'innerva nel sacrificio in forza della virtù di « gratitudine », che è, in potenza, una parte della giustizia (31).

La gratitudine, poi, si traduce di natura sua in un dono, quasi a compensazione e conguaglio dei benefizi ricevuti (32).

Cristo, offrendosi in olocausto nella Messa, tributa alla Trinità Santissima una gloria che adegua la pienezza dei benefizi.

L'inciso: « rese le grazie » apre l'istituzione dell'Eucarestia. Il gaudio del ringraziamento sigla, nel periodo apostolico, la celebrazione della « fractio panis » (33). Dall'epoca della Didaché la Messa dicesi « Eucaristia », azione di ringraziamento, antonomasticamente, e l'aspetto dovunque è posto in risalto dalla Liturgia della Chiesa (34).

La Messa è sacrificio « eucaristico » antonomasticamente, « Eucarestia », per due motivi:

a) il dono offerto a Dio, in cui si traduce la gratitudine quasi a compensazione e conguaglio dei benefizi ricevuti, è il Verbo umanatosi che, in quanto uomo, ricapitola l'umanità e l'intera creazione, sino al mondo angelico, e, come tale, si offre al Padre;

b) gli omaggi che accompagnano il dono sono i sentimenti di Cristo, ricchi di valore infinito, prezzo grandioso e riboccante.

Ascoltiamo, al riguardo, Leone XIII: « Nam divina est, quae immolatur, hostia. Per ipsam igitur tantum augustae Trinitati tribuimus honoris, quantum dignitas eius postulat, infinitum quoque et pretio et suavitate munus exhibemus Patri, Unigenitum suum. Eo fit ut benignitati Eius non solum agamus gratiam, sed plane referamus » (35).

In Cristo e con Cristo, attraverso il sacerdote, la Chiesa e i fedeli innalzano a Dio l'inno di lode e ringraziamento del Cristo, mentre, insieme al sacerdote, vi accomunano, fusi, i propri sentimenti di gratitudine, edotti dal Prefazio: « Vere dignum et iustum est... nos Tibi semper et ubique gratias agere... per Christum Dominum nostrum ».

« Solo Cristo, — scrive Pio XII —, Unigenito Figlio di predilezione, che del Padre conosceva l'immensa carità, poté elevargli un inno degno di ringraziamento. A questo mirò, e questo volle nell'ultima Cena, ove rese le grazie, e non cessò di renderle sulla Croce, né desiste dal farlo nell'augusto Sacrificio della Messa, che, appunto, significa ed è l'azione di grazie, o Eucarestia » (36).

Così la lode e il ringraziamento, tributati da Cristo al Padre, di continuo, durante il suo terreno pellegrinaggio, nei singoli atti, ma preminentemente sulla Croce, si perennano, confluendo nella S. Messa, carichi di valore infinito, lungo il corso dei secoli. Cristo li affida in mano alla Chiesa e ai fedeli che, facendoli propri, tributano un culto perfettissimo alla Maestà di Dio, colmano d'osanna la vita e la storia, effondono eccelso l'alleluia cosmico.

* * *

La liturgia eucaristica dei Novatori include, seppur con differente impostazione e strutturazione, la lode e il ringraziamento a Dio, teste l'« Apologia » della Confessione Augustana, salvo a respingerne, subito, il fine propiziatorio e impetratorio: « La Messa — si dichiara — non è un'azione di grazie che abbia valore *ex opere operato* in rapporto agli uomini, al fine cioè di ottenere la remissione delle colpe. Ciò contrasterebbe direttamente la fede, quasi la Messa e le cerimonie esterne potessero, senza la fede, santificare e salvare gli uomini » (37).

Di qui la condanna del Concilio Tridentino: « Si quis dixerit Missae Sacrificium tantum esse laudis et gratiarum actionis, aut nudam commemorationem Sacrificii in Cruce peracti, non autem propitiatorium... A.S. » (38).

Gli eretici, antichi e moderni, non ravvisano nella Croce e nella Messa se non un sacrificio metaforico, non liturgico, il sacrificio d'una preghiera pubblica.

2°

La Messa è un sacrificio impetratorio

Nonché latreutico ed eucaristico, il sacrificio è, di natura sua, anche impetratorio, in quanto invoca da Dio, Fonte d'ogni bene, favori nuovi, di prosieguo, rispondentemente ai bisogni multipli e polimorfi degli uomini.

Obbedisce, con le suppliche assidue, alla virtù della « religione » che riconosce in Dio l'unico ed assoluto principio dell'essere, in chiave di sommissione incondizionata (39).

La Messa applica agli uomini tutti i beni che la Croce meritò una volta per sempre: « Cuius quidem oblationis cruentae fructus per hanc incruentam uberrime percipiuntur » (40).

Se Dio esaudirà la preghiera nostra, qualunque cosa chieda in nome di Cristo (41), a maggior ragione non potrà non esaudire il grido del sangue levantesi dal Sacrificio dell'unigenito

Figlio, Ostia supplice e supplichevole Pontefice: « ... ut gratiam inveniamus in auxilio opportuno... et pro aliis necessitatibus » (42).

Già agli inizi la celebrazione eucaristica convoglia le preci quotidiane di domanda (43). Si fissa la consuetudine, sostanzia la solenne preghiera d'intercessione che, nell'antica liturgia, costituiva, prima e dopo la Consacrazione, uno dei fulcri del mistero eucaristico. Nessuna condizione umana di vita vi è esclusa: la preghiera abbraccia i re e le autorità, i soldati e i viandanti, i vescovi, i sacerdoti e i fedeli, la pace della Chiesa, la concordia dei cittadini e fra i popoli, i bisogni innumeri, vari, spirituali e corporali, dell'uomo (44).

Scrive Pio XII: « Figlio prodigo, l'uomo ha dissipato tutti i beni ricevuti dal Padre celeste, ridotto in estrema miseria. Dalla Croce, però, Cristo, avendo a gran voce, e lacrime, offerto invocazioni e suppliche... fu esaudito per la sua pietà (Ebr. V, 7). Ora, nella Messa, esercita l'identica, efficace mediazione, affinché siamo saturi d'ogni benedizione e grazia » (45).

3°

La Messa è un sacrificio propiziatorio

Il sacrificio non è, di natura sua, propiziatorio. Richiesta dai peccati degli uomini, realtà contingenti, che non dovrebbero verificarsi, la propiziazione non spetta all'essenza del sacrificio. Fu la caduta dell'uomo a innestarla necessariamente nei fini del sacrificio.

La propiziazione placa l'ira di Dio, offeso dai nostri peccati. E' una specie di indennizzo all'ingiuria che i peccati recano a Dio, tributaria, se possibile, a un criterio di giusta, o equa, corresponsione. Infeuda quindi la virtù della « giustizia » (46).

I peccati postulano, sul piano della giustizia, parallele e congrue, le pene. Insta l'equilibrio sovvertito. Avalla il binomio peccati-pene.

La propiziazione mira a distruggere il binomio. Disarma, in Dio, l'« odium abominationis », in ordine ai peccati, e l'« odium vindictae », in ordine alle pene. Riconcilia Dio con gli uomini, disponendolo, propizio, benigno, nei loro confronti. Funge, così, vuoi in chiave di espiazione, a che Dio perdoni i nostri peccati, vuoi in chiave di soddisfazione, a che Dio condoni le pene dovute ai nostri peccati.

Precede la propiziazione, segue l'espiazione, chiude il ciclo la soddisfazione (47).

Nel contesto storico dell'umanità peccatrice, il sacerdozio esige, fondamentalmente, il fine propiziatorio del sacrificio. Gli altri fini, certo, a nulla varrebbero, se gli uomini non si propiziassero Dio: « Omnis pontifex ex hominibus assumptus, pro hominibus constituitur in iis, quae sunt ad Deum, ut offerat dona et sacrificia pro peccatis » (48).

Le parole di Cristo, nell'istituzione della SS. Eucarestia, esplicitano il fine propiziatorio del suo Sacrificio, evidenziandone il carattere di fondo: l'effusione del sangue, sovra la Croce e di mezzo al Calice, è « pro vobis et pro multis... in remissionem peccatorum » (49).

Se già il sangue sparso nei sacrifici degli uomini crisma il culto a Dio, implora ed urge con insoffocabili gemiti, che mai sarà del sangue dell'uomo-Dio?

Impari ad una propiziazione condegna, i sacrifici degli uomini cedono il passo al Sacrificio di Cristo, o, meglio, vi convergono e sfociano, adempiuti: « Haec denique illa est, quae per varias sacrificiorum, naturae et legis tempore, similitudines figurabatur, utpote quae bona omnia per illa significata, veluti illorum omnium consummatio et perfectio, complectitur » (50).

Cristo applica nella Messa il valore propiziatorio che meritò, esaustivamente, definitivamente e universalmente sovra la Croce: « Nessuno, al di fuori di Cristo, poteva offrire a Dio una adeguata riparazione per i peccati del genere umano. E Cristo si offrì sovra la Croce, propiziazione per i nostri peccati, e non solo per i nostri, ma per quelli dell'intera umanità peccatrice. Parimenti, di giorno in giorno, si offre nella Messa, a redenzione nostra, onde, liberi dall'eterna dannazione, siamo accolti nel gregge degli eletti, come pure a vantaggio di quanti ci hanno preceduto col segno della fede e dormono nel sonno della pace (Mess. Rom. Canone). In verità, sia che viviamo, sia che moriamo, non ci separiamo dall'unico Cristo » (51).

Unanime la Tradizione patristica e liturgica insiste sul valore propiziatorio, di espiazione e soddisfazione, del Sacrificio della Messa (52).

* * *

Sebbene Lutero ammettesse l'indiscussa testimonianza della Tradizione patristica e liturgica sul valore propiziatorio del Sacrificio della Messa (53), i Novatori lo respinsero in forma drastica.

La Confessione augustana dichiarava: « Cristo istituì il S. Sacramento non a guisa d'un sacrificio per i nostri peccati, poiché un tal sacrificio lo espletò sovra la Croce, ma semplicemen-

te allo scopo di ravvivare la nostra fede e di tranquillizzare la nostra coscienza nel ricordo che Cristo ci ha accordato, sovra la Croce, la grazia e la remissione dei peccati » (54).

Di qui la definizione del Concilio Tridentino sul valore propiziatorio della Messa: « Et quoniam in divino hoc sacrificio, quod in Missa peragitur, idem ille Christus continetur et incruenter immolatur, qui in ara crucis semel se ipsum cruente obtulit: docet Sancta Synodus, sacrificium istud vere propitiatorium esse, per ipsumque fieri ut, si cum vero corde et recta fide, cum metu ac reverentia, contriti ac poenitentes ad Deum accedamus, misericordiam consequamur et gratiam inveniamus in auxilio opportuno. Huius quippe oblatione placatus Dominus, gratiam et donum poenitentiae concedens, crimina et peccata etiam ingentia dimittit... Cuius quidem oblationis cruentae (la Croce) fructus per hanc incruentam (la Messa) uberrime percipiuntur: tantum abest, ut illi per hanc quovis modo derogetur. Quare non solum pro fidelium vivorum peccatis, poenis, satisfactionibus et aliis necessitatibus, sed et pro defunctis in Christo, nondum ad plenum purgatis, rite iuxta Apostolorum traditionem offertur » (55).

Applicativa dell'espiazione e della soddisfazione di Cristo sovra la Croce, dei suoi meriti, la Messa non ha, in sé, da parte di Cristo, il titolo ontologico-giuridico né di una nuova espiazione e soddisfazione, né di nuovi meriti. Non deroga quindi alla Croce, la ratifica anzi, tesa a rifrangerne di continuo, e attualizzarne, l'efficacia.

* * *

La Messa, coi suoi quattro fini, od effetti, latreutico-eucaristico-propiziatorio-impetratorio, copre, dovunque e comunque, i rapporti tra l'uomo e Dio, rapporti naturali e soprannaturali, rapporti che salgono dalla terra al cielo e che dal cielo discendono sulla terra, rapporti di adorazione, ringraziamento, propizione e impetrazione. Riassume, in tronco, esaurendola e sublimandola, la realtà religiosa.

Al tandem, nonché per l'infinita dignità della Vittima, del Pontefice sommo e dell'Offerta sacrificale, anche in ragion di questa plenaria realtà religiosa, la Messa è il massimo atto del Culto cristiano, l'atto superno della vita di ciascuno uomo e del consorzio civile, individualmente e socialmente.

L'assistervi, nei giorni festivi, è l'obbligo precipuo.

LE MODALITA' DI APPLICAZIONE DEGLI EFFETTI DEL SACRIFICIO DELLA MESSA

Bisogna distinguere l'effetto dal frutto.

L'effetto è ciò che la Messa produce; il frutto è ciò che dell'effetto gli uomini possono godere, o fruizione del medesimo.

Diconsi « frutti » i soli effetti propiziatorio e impetratorio, laddove investono gli uomini, e nella misura in cui li gratificano.

Gli effetti latreutico ed eucaristico non concernono se non Dio. Attingono subito il loro termine, efficaci all'istante. Si consumano in Dio.

Gli effetti propiziatorio e impetratorio, invece, seppur riferiti a Dio, ridondano su di noi, in quanto, colmi dei meriti di Cristo, attraverso la sua intercessione divina, muovono Dio al perdono dei nostri peccati e al condono delle corrispettive pene, a tradurre nei singoli l'economia santificatrice della Redenzione.

Non v'ha dubbio. Rinnovando la Croce, il Sacrificio della Messa ne copia e calca le modalità d'applicazione dei « frutti ». Ora la Croce, lungi dal redimere gli uomini all'atto dell'Offerta, svolse ed assolve l'efficacia infinita « moraliter », in chiave di merito e di intercessione divina. Dio non viola il libero arbitrio dell'uomo. Ci ha creato senza di noi, non ci salverà senza di noi. Su tali binari corre la Messa: « ut, si vero corde et recta fide, cum metu ac reverentia, contriti ac poenitentes ad Deum accedamus, misericordiam consequamur et gratiam inveniamus in auxilio opportuno. Huius quippe oblatione placatus Dominus, gratiam et donum poenitentiae concedens, crimina et peccata etiam ingentia dimittit » (56).

Esclusi gli effetti latreutico ed eucaristico, che attingono subito il loro termine, efficaci all'istante, analizziamo in dettaglio, nel quadro della Messa, le modalità d'applicazione, riguardo all'uomo, degli effetti propiziatorio e impetratorio, o « frutti », in ordine sia ai peccati, sia alle pene, sia all'economia santificatrice, sia ai polimorfi bisogni temporalistici.

* * *

1°. In ordine ai peccati, gravi o lievi, il frutto propiziatorio-espiatorio non ha un'efficacia automatica ed assoluta. Incide mediatamente e condizionatamente.

Poiché la remissione dei peccati suppone sempre il pentimento da parte dell'uomo, Dio, per mezzo di grazie attuali, interne od esterne, eccita gli uomini a pentirsi, disponendoli al-

l'attrizione e quindi alla confessione sacramentale, oppure, in forma più immediata, alla contrizione, che nondimeno, « saltem in voto », nell'ambito dei peccati gravi, reclama la confessione sacramentale.

Il libero arbitrio dell'uomo dice l'ultima parola. La positività della risposta, e l'ampiezza, determinano, di volta in volta, il perdono di Dio. Lo dimensionano.

2°. In ordine alle pene, dovute ai peccati gravi e lievi, il frutto propiziatorio-soddisfatorio incide direttamente, plenario, o, comunque in qualche misura, ma solo se esiste il pentimento da parte dei singoli, commisurandovisi. Integra così, succedaneo, il frutto propiziatorio-espiatorio. L'efficacia dell'uno dipende da quella dell'altro.

Il che in favore dei vivi, « ad modum solutionis ».

I defunti, o anime purganti, scevre ormai, ed immuni, da ogni genere di peccati, non suscettibili di grazie attuali destinate al pentimento, più non avendo la necessità di pentirsi, non fruiscono se non del frutto propiziatorio-soddisfatorio, in ordine alle pene corrispettive ai peccati commessi in vita. Ne fruiscono « ad modum suffragii », secondo i canoni misteriosi della giustizia di Dio: « non tantum pro fidelium vivorum peccatis, poenis, satisfactionibus... sed et pro defunctis in Christo, nondum ad plenum purgatis, rite iuxta Apostolorum Traditionem offertur... Docet haec oecumenica Synodus purgatorium esse, animasque ibi detentas fidelium suffragiis, potissimum vero acceptabili altaris sacrificio iuvari » (57).

Anche in favore dei defunti il frutto propiziatorio-soddisfatorio incide direttamente, plenario, o, comunque, in qualche misura: se non a sollievo di coloro cui si applica la Messa, per l'esecuzione che è « ad modum suffragii », certo a sollievo di alcuni, secondo i canoni misteriosi della giustizia di Dio. Non fallisce lo scopo. Riduce, di volta in volta, le pene alle anime purganti. Forse, non di rado, spegne il debito. Apre le porte del Paradiso.

Già gli Ebrei celebravano i sacrifici a suffragio dei defunti. Il II libro dei Maccabei ne documenta la prassi e l'inconcussa fiducia (XII, 43-46). Il Sacrificio di Cristo li adempie e li trascende a mille doppi.

3°. In ordine all'economia santificatrice, ai polimorfi bisogni temporalistici dell'uomo, il frutto impetratorio, seppur diretto, non può non condizionarsi al responsabile concorso dei singoli, laddove trattasi di grazie attuali che tutelano dai pericoli la vita di Grazia, la rinsaldano, la sviluppano, l'assicurano. Se poi verte

sui bisogni temporalistici dell'uomo, non può disattendere i meriti e le disposizioni di ciascuno, le più vaste, preminenti, categoriche istanze del fine ultimo, gli arcani disegni del paterno regime di Dio.

Ligio a queste norme, il frutto impetratorio incide plenario, o, comunque, in qualche misura. Non sappiamo come, né a vantaggio di chi. Ma raggiunge la meta. Sempre.

I frutti propiziatorio e impetratorio hanno il crisma dell'infallibilità, universalmente e radicalmente, efficaci di per sé, per l'intrinseca virtù del Sacrificio di Cristo. A frustrarne l'efficacia è la non collaborazione nostra, la sorda ripulsa del libero arbitrio insieme ai calcoli meschini di una terrena visione della vita.

* * *

I frutti della Messa non interessano i Santi.

Atteso lo stato di Gloria, fontale pienezza di perfezione e beatitudine, non c'è, da parte dei Santi, nulla da espiare e soddisfare, nulla da impetrare a proprio vantaggio.

Non possiamo quindi offrire la Messa *in favore dei Santi.*

Nemmeno possiamo offrirla *ai Santi,* in linea latreutica ed eucaristica. Non v'ha dubbio. L'adorazione e, al tandem, il ringraziamento non competono se non a Dio, Vertice dell'essere, Principio e Termine d'ogni cosa, esclusiva sorgente dei benefizi che eroga personalmente, non importa se, a volte, tramite la mediazione dei Santi.

Possiamo e dobbiamo, invece, offrire la Messa *in onore dei Santi.*

Il Concilio Tridentino rivendica, al riguardo, e suggella la prassi della Chiesa:

a) « Quamvis in honorem et memoriam Sanctorum nonnullas interdum Missas Ecclesia celebrare consueverit, non tamen *illis* sacrificium offerri docet, sed Deo soli, qui illos coronavit. Unde nec sacerdos dicere solet: offero *tibi* sacrificium, Petre et Paule, sed, Deo de illorum victoriis gratias agens, eorum patrocinia implorat, *ut ipsi pro nobis intercedere dignentur in coelis,* quorum memoriam facimus in terris » (Dz. 941).

b) « Si quis dixerit imposturam esse Missas celebrari *in honorem Sanctorum* et pro illorum intercessione apud Deum obtinenda, sicut Ecclesia intendit: A. S. (Dz. 952).

In tal senso, univoco, l'offerta della Messa *in onore dei Santi* realizza i quattro fini del sacrificio.

Risponde al fine latreutico: affinché Dio, « che li coronò », sia glorificato nei suoi Santi. Dio è l'unica causa della santità. La gloria dei Santi, dunque, è la gloria di Dio. « Agitur de gloria Dei in Sanctis suis ».

Risponde al fine eucaristico: affinché sia ringraziato Dio delle « vittorie conseguite dai Santi ».

Risponde al fine impetratorio e propiziatorio: affinché Dio, generosamente disposto al patrocinio dei Santi, che noi invochiamo di continuo, ricordandone ed esaltandone i meriti, ci soccorra nei bisogni spirituali e materiali, ci perdoni i peccati, ci condoni le pene (58).

Ancora onoriamo i Santi, con l'offerta della Messa, in quanto ci ripromettiamo, arricchiti dal frutto impetratorio e propiziatorio, di *imitarne la vita*: « Suscipe... hanc oblationem... ut illis proficiat ad honorem, nobis autem ad salutem » (59).

E non basta. Offriamo il Sacrificio della Messa, in onore dei Santi, per ottenere da Dio *una maggior gloria estrinseca ai medesimi,* nel Paradiso.

Seppur essenzialmente immutabile, la gloria dei Santi cresce, sul piano della beatitudine accidentale, laddove, in occasione dell'onore di cui sono l'oggetto, Dio è glorificato e ringraziato quaggiù, si convertono i peccatori, avanzano i giusti nella vita di Grazia, estua il regno di Dio in terra, dilata la sua missione salvifica (60).

* * *

La prassi di offrire la Messa « in onore dei Santi » è antichissima.

La commemorazione dei defunti registra, in primo luogo, i Patriarchi, i Profeti, gli Apostoli e i Martiri, così da indurre Dio, mediante la loro intercessione, ad esaudirci nella preghiera. I sepolcri dei martiri divengono l'ara del Sacrificio (61).

La Comunione dei Santi è l'idea madre che ispira la prassi della Chiesa (62).

I DESTINATARI DEI FRUTTI

Rinnovazione e applicazione della Croce, la Messa si estende al pari di quella. Irradia universalmente il frutto propiziatorio e impetratorio, senza distinzione veruna, di tempo, di luogo, di persona: vivi e defunti, giusti e peccatori, cattolici, eretici, scismatici, ebrei e pagani.

Semmai circoscrivessimo i frutti del Sacrificio di Cristo, scinderemmo la Messa dalla Croce (63).

Solo la Chiesa, sovrana dispensatrice dei tesori soprannaturali, può apporre determinate riserve.

Mancipii al Corpo Mistico, i frutti della Messa stimolano, preparano e causano, auspice il concorso nostro, la santificazione dei giusti e la purificazione dei peccatori, il ritorno dei fratelli separati, la conversione degli infedeli. In ultima analisi, estinto il debito in ordine alle pene, siglano l'assoluta chiarità che postula in noi la Beatitudine. Dischiudono i Cieli.

A buon diritto i teologi classificano i destinatari sulla base di una limpida, inconfondibile differenza di frutti: i frutti « oggettivi », derivanti dalla Messa oggettivamente, « ex opere operato », in quanto la Messa è *azione di Cristo*; i frutti « soggettivi », derivanti dalla Messa soggettivamente, « ex opere operantis », in quanto la Messa è *azione della Chiesa* e *azione del Sacerdote* (64).

Vediamo in dettaglio.

1°

I frutti « oggettivi » della Messa

La Messa, in quanto azione di Cristo, « ex opere operato », dà origine a cinque categorie di frutti, abbraccia cioè cinque classi di destinatari.

A. *Frutto universale.* Investe l'umanità intera, compresi gli infedeli. Cristo, unico Mediatore tra cielo e terra, nella Croce e nella Messa, non esclude nessuno. « Deus vult omnes homines salvos fieri » (65). La volontà di Cristo non è velleitaria, ma efficace. In rapporto agli infedeli il frutto propiziatorio e impetratorio insta a che entrino nel Popolo di Dio o, almeno partecipino, attraverso un minimo di fede e il battesimo di desiderio, all'anima della Chiesa.

B. *Frutto generale.* Non attinge se non il Corpo Mistico, i singoli membri del Popolo di Dio. Cristo espletò il Sacrificio della Croce, e lo rinnova nella Messa, a vantaggio prevalentemente di coloro che avrebbero creduto in Lui. Offre e si offre nella Messa, Pontefice e Vittima, come Capo del Corpo Mistico, unito ai singoli membri da indissolubili vincoli. Il Sacrificio di Cristo è il sacrificio della Chiesa (66).

C. *Frutto particolare.* Attinge in forma specifica, e più do-

viziosa, i fedeli che assistono alla Messa. Titolo giuridico a un tal frutto è la partecipazione attiva, immediata, al Sacrificio.

D. *Frutto specialissimo, o personale.* A goderne è il solo sacerdote celebrante. Poiché egli agisce, all'atto del Sacrificio, « in persona Christi », vicariamente, strumentalmente, con la autorità e i poteri sacerdotali di Cristo, ha diritto ad un frutto che gli è proprio ed esclusivo, inalienabile.

E. *Frutto speciale, o ministeriale.* E' in favore di coloro per cui si celebra la Messa. Segue l'intenzione del sacerdote, nei termini prefissi, certi e definiti, riguardo ai destinatari, individui o classi, e riguardo agli scopi.

Agendo « in persona Christi », ministro suo, il sacerdote celebrante dispone a libito del frutto ministeriale. Può indirizzarlo a chi vuole, ma sempre in limiti determinati, da stabilirsi nell'intenzione della Messa, dinanzi a Dio.

L'intenzione della Messa non è la causa del frutto ministeriale. Funge da condizione, ai fini dell'efficacia.

Se eccettuiamo quello specialissimo, personale, in favore del sacerdote celebrante, il frutto speciale, o ministeriale, « ceteris paribus », supera, in dovizia, gli altri frutti.

La Bolla « Auctorem Fidei » di Pio VI, 28 Agosto 1794, condannò la dottrina del Sinodo di Pistoia che negava il frutto ministeriale della Messa.

Dicevano i Pistoiesi: « Non tamen, quod credamus, in arbitrio esse sacerdotis applicare fructus sacrificii cui vult, immo damnamus hunc errorem velut magnopere offendentem iura Dei, qui solus distribuit fructus sacrificii cui vult, et secundum mensuram, quae ipsi placet... Damnamus ergo falsam opinionem invectam in populum, quod illi, qui eleemosynam subministrant Sacerdoti sub condicione quod celebret unam Missam, specialem fructum ex ea percipiant ».

Ecco la condanna di Pio VI: « Doctrina synodi sic intellecta, ut... specialis ipsa oblatio seu applicatio sacrificii, quae fit a sacerdote, non magis prosit ceteris paribus illis, pro quibus applicatur, quam aliis quibusque; quasi nullus specialis fructus proveniret ex speciali applicatione, quam pro determinatis personis aut personarum ordinibus faciendam commendat ac praecipit Ecclesia, speciatim a pastoribus pro suis ovibus... est falsa, temeraria, perniciosa, Ecclesiae iniuriosa, inducens in errorem alias damnatum in Wicleffo » (67).

Dato che la fede è il logico presupposto dei frutti della Messa, il sacerdote applicherà il frutto speciale, o ministeriale, pro-

piziatorio e impetratorio, in primo luogo ai fedeli, ossia in favore di coloro che appartengono al Corpo Mistico di Cristo.

Nondimeno, rimosso lo scandalo, potrà estendere l'applicazione fuori del Corpo Mistico, in favore di eretici, scismatici, apostati, increduli, ebrei e pagani, sull'esempio della Chiesa che prega per ogni uomo, indistintamente, il Venerdì Santo.

Laddove poi il sacerdote non lo applichi, il frutto ministeriale va ad accrescere il « thesaurus Ecclesiae ».

Sovrana dispensatrice dei tesori soprannaturali, la Chiesa contrae in taluni casi il frutto ministeriale, avanza delle riserve.

Dagli scomunicati « vitandi », dai protestanti e dagli ortodossi i sacerdoti non possono percepire l'elemosina, né offrire per essi la Messa, se non in vista della conversione. Lo possono, invece, senza riserve, trattandosi d'infedeli, purché l'intenzione di questi nulla denunzi di erroneo o di malvagio (68).

Il CJC regola la materia in due canoni:

Cn. 809: « Integrum est Missam applicare pro quibusvis tum vivis, tum etiam defunctis purgatorio igne admissa expiantibus, salvo praescripto cn. 2262, § 2, n. 2 ».

Cn. 2262, § 2, n. 2: « Non prohibentur sacerdotes Missam privatim ac remoto scandalo pro excommunicato applicare; sed, si sit vitandus, pro eius conversione tantum ».

Ma, a prescindere dal frutto ministeriale, gli altri frutti, il frutto universale comunque, incidono efficaci senza riserve.

Le riserve circa il frutto ministeriale toccano, in taluni casi, pure i defunti.

La Chiesa proibisce l'applicazione della Messa vuoi in favore degli scomunicati « vitandi » che muoiono impenitenti, vuoi in favore di coloro che muoiono notoriamente nell'eresia e nello scisma, anche se l'intenzione, o applicazione della Messa, non è conosciuta se non dal sacerdote e da chi porge l'elemosina (69).

Cristo offre e si offre nella Messa, Pontefice e Vittima, come Capo del Corpo Mistico, unito alla Chiesa da vincoli indissolubili. Il Sacrificio di Cristo è quindi il sacrificio della Chiesa: « Christus novum instituit Pascha, se ipsum ab Ecclesia per sacerdotes sub signis visibilibus immolandum » (70).

Il sacerdote, di conseguenza, agendo « in persona Christi », ministro del « Christus totus », che offre e si offre come Capo del Corpo Mistico, opera insieme, all'atto del Sacrificio, « nomine Ecclesiae, uti persona publica ».

Ciò legittima le riserve della Chiesa circa il frutto « ministeriale ».

La Chiesa in foro interno non formula giudizi e condanne. Ma, in foro esterno, pubblicamente, ufficialmente, non suffraga i defunti che la morte ha sorpreso, in manifesta ostinazione, fuori del suo seno.

Il CJC non si dichiara in proposito. Né il Conc. Vat. II affronta i dettagli. L'ecumenismo, tuttavia, inaugura forse una prassi più mite (71).

2°

I frutti « soggettivi » della Messa

Sono i frutti che derivano dalla Messa « ex opere operantis », in quanto la Messa è azione della Chiesa e azione del sacerdote, offerta cioè da due soggetti umani: la Chiesa e il sacerdote.

Nella Consacrazione, all'atto del Sacrificio, la Chiesa e i singoli fedeli, specie quelli che assistono alla Messa, offrono a Dio, in Cristo e con Cristo, per mezzo del sacerdote, la Vittima divina.

Ancora nella Consacrazione, all'atto del Sacrificio, la Chiesa e i singoli fedeli, specie quelli che assistono alla Messa, offrono a Dio, in chiave di partecipazione attiva, diretta, moralmente e spiritualmente, i propri voti latreutici, eucaristici, espiatorii, soddisfatorii e impetratorii, così da associarli e fonderli, all'unisono, con l'intenzione religiosa di Cristo, Pontefice sommo, e del suo ministro. Vivificano, cointeressati, in spirito e verità, il rito liturgico.

Subito dopo la Consacrazione, il sacerdote, la Chiesa e i singoli fedeli s'impossessano del Sacrificio di Cristo ormai concluso, esibendolo, supplici, alla Maestà di Dio. Offrono, secondo la loro posizione ontologica, a titolo personale e in nome del Corpo Mistico il sacerdote, a nome proprio i fedeli, l'Offerta che di Sé, Vittima divina, ha consumato Cristo, Pontefice sommo, il Sacrificio del Verbo Umanatosi, turgido delle sue intenzioni e disposizioni sacrificali.

Nonché offrire il Sacrificio di Cristo, per mezzo del sacerdote, col sacerdote e in nome proprio, la Chiesa e i singoli fedeli, al tandem, offrono se stessi vittime, partecipi dei medesimi sentimenti della Vittima divina, di cui rivivono gli stati d'animo, misticamente crocifissi insieme a Cristo, morendo ai vizi e alle concupiscenze, ligi al volere di Dio, trepidi dei bisogni che li affliggono, solleciti dei fratelli in termini di sostituzione vicaria,

caritatevoli, apostolici, comunitari nell'offerta e nella preghiera, membri vivi del Corpo di Cristo.

I frutti che derivano dalla Messa, in quanto azione della Chiesa, dei singoli fedeli e del sacerdote, « ex opere operantis », si dispiegano efficaci in misura sia del grado di fede, grazia, devozione e partecipazione attiva di ciascuno, sia del numero dei membri vivi che « hic et nunc » strutturano il Corpo Mistico.

Variano dunque, di volta in volta, sul piano dell'efficacia.

Se la Messa, in quanto azione della Chiesa, Corpo Mistico di Cristo unito al Capo da legami indissolubili, Sposa casta, integerrima, ha sempre un valore assoluto, non può in concreto non proporzionarsi, sul piano dell'efficacia, alla santità e all'entità dei soggetti chiamati in causa. Celebrata, v. g., da un sacerdote indegno, non ha, « ex opere operantis, seu ipsius celebrantis », nessun valore.

I meriti del Corpo Mistico che, di volta in volta, valorizzano la Messa, in quanto azione della Chiesa, confluiscono nei meriti infiniti del Sacrificio di Cristo.

Esaminiamone, ora, la destinazione.

a) La Messa, in quanto azione della Chiesa che, all'atto del Sacrificio, Corpo Mistico unito al Capo da legami indissolubili, offre, in Cristo e con Cristo, per mezzo del sacerdote, la Vittima divina, « uti oblatio stricte dicta », rifrange la sua efficacia propiziatoria e impetratoria, il rispettivo bagaglio di meriti, nell'alveo e lungo le rotte dei frutti emersi « ex opere operato » dal Sacrificio di Cristo. S'infeuda, senza riserve, al frutto « universale », « generale », « particolare », « personale » e « ministeriale ».

b) La Messa, in quanto azione della Chiesa, ma « uti oblatio late dicta », irradia la sua efficacia sui membri del Corpo Mistico, indistintamente, salvi taluni casi, di viventi o defunti, che la Chiesa decida di escludere. I frutti, nondimeno, attingono, in modo precipuo, il sacerdote celebrante e chi assista alla Messa. Né disattendono l'istanza ecumenica, aperti fuori del Corpo Mistico.

c) Più versatile, al tandem, è la destinazione dei frutti della Messa, in quanto azione del sacerdote.

Laddove il sacerdote, all'atto del Sacrificio, nella « oblatio stricte dicta », agisce « in persona Christi et quidem nomine Ecclesiae », i frutti hanno l'identica destinazione di quelli emersi « ex opere operato » dal Sacrificio di Cristo. Innervano cioè,

col rispettivo bagaglio di meriti, il frutto universale, generale, particolare, personale e ministeriale. Ma, circa il frutto ministeriale, vigono, categoriche, le riserve della Chiesa.

Laddove poi il sacerdote agisce « tantum nomine Ecclesiae, verumtamen uti persona pubblica », nella « oblatio late dicta », i frutti seguono la destinazione voluta dalla Chiesa, salvi quindi i casi che la Chiesa decide di escludere.

Laddove, invece, agisce privatamente, a nome proprio, il sacerdote potrà dirigere i meriti e i frutti acquisiti a vantaggio di chiunque, senza riserve (72).

IL VALORE DELLA MESSA

Il Sacrificio della Messa realizza quattro effetti: latreutico, eucaristico, propiziatorio e impetratorio.

Vediamo il valore di questi quattro effetti, in rapporto a Dio e agli uomini, secondo che derivano dalla Messa, in quanto azione di Cristo, « ex opere operato », oppure derivano dalla Messa, in quanto azione della Chiesa e del sacerdote, « ex opere operantis ».

1°

Valore della Messa, in quanto azione di Cristo

Se consideriamo la Messa in sé, astrattamente ed assolutamente, « in actu primo seu quoad sufficientiam », identificandosi la Messa con la Croce, il valore dei quattro effetti è infinito, vuoi nell'intensità, vuoi nell'estensione.

In forza dell'intrinseca virtù, che mutua in tronco dalla Croce, una sola Messa basta da sé, deflagra anzi a ribocco, in ordine alla salvezza eterna, così da perdonare tutte le colpe, da condonare tutte le pene, da erogare tutte le grazie, da ovviare a qualsiasi bisogno, nei confronti dell'umanità intera e dei singoli, viventi o defunti suscettibili di suffragio, comunque si moltiplichi il loro numero.

Se consideriamo la Messa in rapporto a Dio e agli uomini, concretamente e relativamente, « in actu secundo seu quoad efficaciam », occorre distinguere tra gli effetti latreutico ed eucaristico, che non riguardano se non Dio, e gli effetti propiziatorio ed impetratorio, che salgono a Dio per poi effondersi sugli uomini.

Gli effetti latreutico ed eucaristico, nonché, in rapporto a Dio, gli effetti propiziatorio e impetratorio, non essendo limitati da alcun soggetto, hanno valore infinito, vuoi nell'intensità, vuoi nell'estensione.

Semmai tacessero in cielo le laudi angeliche e dei santi, semmai prevaricasse l'umanità intera, immemore, sorda, ostile, una sola Messa glorificherebbe Dio a iosa, ne placherebbe l'ira, lo inclinerebbe, benigno, sui bisogni nostri, scosso e mosso dal sangue di Cristo.

Viceversa, in rapporto agli uomini, essendo limitati dai destinatari che possono fruirne, gli effetti propiziatorio e impetratorio coartano, giocoforza, la congenita efficacia, vuoi intensiva, vuoi estensiva.

* * *

A. Il frutto propiziatorio e imperatorio ha, nell'*efficacia intensiva*, o volume di applicazione ai singoli, di utilizzazione quindi, un valore finito, fluido per giunta, variabile di continuo, pur nei confronti d'un medesimo soggetto.

Si adegua cioè alla capacità di recezione dei singoli che, già limitata in radice, modifica di prosieguo i rispettivi limiti, attese le attuali disposizioni di ciascuno, in misura del grado di fede, penitenza, devozione e grazia esistente « hic et nunc », attesi ad un tempo gli attuali bisogni.

Vi si adegua su ogni rotta, come frutto universale, come frutto generale, come frutto particolare, come frutto personale, come frutto ministeriale.

Incombe la legge del sinergetismo. Non transige. C'è il munifico soccorso di Dio e c'è la risposta dell'uomo, l'uno commisurantesi all'altra. Se gli uomini non collaborano, i frutti evadono sterili. « Qui creavit te sine te, non salvabit te sine te ».

A buon diritto il Tridentino rimarca la congrua risposta dell'uomo: « Docet sancta Synodus, sacrificium istud vere propitiatorium esse, per ipsumque fieri ut, si cum vero corde et recta fide, cum metu ac reverentia, contriti ac poenitentes ad Deum accedamus, misericordiam consequamur et gratiam inveniamus in auxilio opportuno » (73).

In base a un tal criterio, Pio XII discrimina, nell'efficacia intensiva, il frutto particolare, a vantaggio di chi assiste alla Messa, dal frutto personale del sacerdote celebrante: « Sane fieri potest ut quis maiorem fructum capiat ex Missa pie religioseque audita, quam ex Missa leviter et neglegenter celebrata » (74).

Di più, oltre le disposizioni e i bisogni, si avvicendano mutevoli, lievi ed enormi, le colpe dei viventi, condizionano e dimensionano le pene parallele, mentre di prosieguo le anime purganti smaltiscono il loro debito.

In ultimo, il carattere di finitezza, che segna le colpe e le pene, i polimorfi bisogni nostri, il debito delle anime purganti, non può non circoscrivere, nell'efficacia intensiva, l'applicazione dei doni di Dio (75).

Certo, se consideriamo l'infinito valore del Sacrificio di Cristo, una sola Messa basta a rimettere tutte le colpe e tutte le pene, a profondere tutte le grazie richieste dai polimorfi bisogni nostri, nei confronti dell'umanità intera, dei singoli viventi e dei singoli defunti.

Ma, a scanso di equivoci, basta « hic et nunc », nell'attimo in cui Cristo espleta ed applica il Sacrificio, purché, in quell'attimo preciso, i singoli viventi comportino perfettissime, al massimo grado di recezione, le disposizioni idonee; purché, in quell'attimo preciso, i singoli defunti abbiano scontato il loro debito nei modi e ai livelli che la giustizia di Dio reclama; purché, in quell'attimo preciso, le grazie richieste dai polimorfi bisogni nostri non contrastino l'economia redentrice.

Turbano e scoraggiano le ipotesi. Vanificano pindariche.

Comunque, dopo quell'attimo preciso, cambiano le cose. Ritmano, variabile di continuo, l'efficacia intensiva del Sacrificio di Cristo.

Sintomatico, Cristo volle si rinnovasse lungo i secoli il suo Sacrificio: « Hoc facite in meam commemorationem... mortem Domini annuntiabitis donec veniat » (76).

La prassi della Chiesa non lascia dubbi, al punto d'offrire la Messa reiteratamente, anzi indefinitamente, sul piano del frutto « ministeriale », a vantaggio d'un medesimo soggetto. Ed è ovvio. Nell'attimo in cui si espleta e si applica il Sacrificio di Cristo, i destinatari possono non avere le necessarie disposizioni, incapaci forse di fruirne almeno in qualche misura. Ma, anche vi s'adeguassero, le vicissitudini della vita ne invocherebbero presto un'ulteriore fruizione.

Del pari, se trattasi di defunti, la Chiesa non garantisce la misura di applicazione del frutto « ministeriale ». Di più, neppure garantisce che l'applicazione raggiunga il soggetto in causa (77).

Remota e inconcussa, la prassi della Chiesa avalla i legati perpetui in suffragio di anime determinate. Alessandro VII li rivendicò ufficialmente nel Decreto del 18 Marzo 1666. Emise

una drastica condanna a carico di alcuni moralisti troppo lassi che restringevano allo spazio di un decennio l'obbligo dei legati perpetui (78).

L'efficacia intensiva del frutto propiziatorio e impetratorio si snoda su scala gerarchica, « ceteris paribus »: feconda in termini di normalità nel frutto universale e generale, si accentua nel frutto particolare, è precipua nel frutto personale e ministeriale.

* * *

B. Il frutto propiziatorio e impetratorio, inoltre, ha valore finito nella sua *efficacia estensiva,* in rapporto al « numero » dei destinatari.

E cioè, comunque il numero dei destinatari si moltiplichi, così da attingere cifre sideree (frutto universale e generale), rimane sempre un numero limitato.

Atteso però il valore infinito degli effetti propiziatorio e impetratorio, sia « in actu primo seu quoad sufficientiam », sia, laddove gli effetti salgono a Dio, « in actu secundo seu quoad efficaciam », nessun numero, mai, bloccherà l'efficacia estensiva dei frutti, o ne sminuirà l'efficacia intensiva, in ordine ai destinatari, a meno che non emergano dalle fonti, positivamente, chiari e indiscutibili limiti.

Ora, circa il frutto universale, generale, particolare e personale, non sembra esistano limiti all'efficacia, insieme estensiva ed intensiva, dei frutti propiziatorio e impetratorio.

Al riguardo, comunque si moltiplichi il numero dei destinatari, da un verso l'efficacia intensiva adegua il grado di recettività dei singoli, d'altro verso l'efficacia estensiva non neglige alcuno, ferma restando l'efficacia specifica del frutto particolare, in caso di notevole concorso di fedeli alla Messa, e l'efficacia precipua del frutto personale, in caso di concelebrazione.

Il che oggettivamente. Se poi i singoli destinatari non godono in egual misura dei frutti, o magari ne sono esclusi, ciò devesi alle differenti disposizioni e condizioni di ciascun soggetto (79).

Disputano invece i teologi circa i limiti, nell'efficacia estensiva, o numero dei destinatari, del frutto « ministeriale », frutto tributario all'intenzione del sacerdote che celebra la Messa.

La prassi e la disciplina della Chiesa, in ultima analisi le fonti, dirimono a nostro avviso il problema.

Arbitro del frutto ministeriale, il sacerdote celebrante può

indirizzarlo a chi vuole, ma giocoforza, giudice e vindice la disciplina della Chiesa, in limiti certi e definiti, in ordine ai destinatari, individui o classi, e in ordine agli scopi connessi: limiti da stabilirsi tassativamente nell'intenzione della Messa, dinanzi a Dio; limiti indiscutibili, che urgono « ex titulo iustitiae », se l'intenzione è pattuita mercé l'elemosina.

Al di là di questi limiti, l'efficacia estensiva inciderebbe a scapito dell'efficacia intensiva, defalcherebbe la misura d'applicazione dei frutti per i singoli destinatari, a prescindere dalle disposizioni e condizioni di ciascun soggetto.

Rilevata l'eccellenza del frutto ministeriale, sul piano dell'efficacia intensiva: « magis prodest ceteris paribus illis, pro quibus applicatur, quam aliis quibusque », la Bolla « Auctorem Fidei » assevera: « hanc applicationem pro *determinatis* personis aut personarum ordinibus faciendam commendat ac praecipit Ecclesia » (80).

Più esplicito, incalza il CJC:

Cn. 828: « Tot celebrandae et applicandae sunt Missae, quot stipendia etiam exigua data et accepta fuerint ».

Cn. 825: « Nunquam licet eleemosynam recipere pro Missa quae alio titulo debetur et applicatur, neque duplicem eleemosynam pro eiusdem Missae applicatione accipere ».

Cn. 829: « Licet sine culpa illius qui onere celebrandi gravatur, Missarum eleemosynae iam perceptae perierint, obbligatio non cessat » (81).

La prassi e la disciplina della Chiesa, al tandem, attestano la volontà di Cristo, Istitutore e Legislatore del Sacrificio eucaristico (82).

* * *

La disputa, tra i teologi, coinvolge Tomisti e Scotisti.

Secondo i Tomisti il « fructus ministerialis », seppur finito estensivamente ed intensivamente « quoad nos », ha tale una ricchezza di efficacia intensiva da esaurire il grado di recettività di ciascun soggetto, comunque si moltiplichi il numero dei destinatari, sicché la Messa offerta a vantaggio di 100 soggetti, poste nei singoli le congrue disposizioni e condizioni, sortisce, nei loro riguardi, la medesima efficacia intensiva d'una Messa offerta a vantaggio d'un solo soggetto.

Secondo gli Scotisti il « fructus ministerialis » ha limiti cer-

ti e definiti, oltre i quali si riduce l'efficacia intensiva sua, in proporzione dell'efficacia estensiva indebita.

Gli Scotisti si appellano alla prassi e disciplina della Chiesa. Semmai, dicono, reggesse la tesi dei tomisti, noi sacerdoti dovremmo, in nome della carità fraterna, ed apostolica, estendere al massimo il « fructus ministerialis », se non all'umanità intera, ad un numero larghissimo di fedeli. E non basta. Potremmo assolvere, con un'unica Messa, all'obbligo di più stipendi, o elemosine: il che è condannato. Sarebbe superflua, infine, la reiterazione della Messa, nell'ambito del « fructus ministerialis », per lo stesso individuo e per lo stesso motivo.

La tesi dei tomisti, insomma, cela un grosso equivoco: la confusione, cioè, tra il « fructus universalis et generalis » che, obiettivamente, non ha limiti in chiave di efficacia estensiva ed intensiva, e il « fructus ministerialis » che, a parità di condizioni e disposizioni nei destinatari, « magis prodest illis, pro quibus applicatur, quam aliis quibusque » e che, a norma di legge, deve applicarsi « pro determinatis personis aut personarum ordinibus » (83).

Rispondono i Tomisti:

a) Lo stipendio della Messa, lungi dal costituirne il prezzo, è semplice elemosina dovuta al sostentamento dei ministri. I sacerdoti celebranti quindi, anche se l'efficacia del Sacrificio si applica in egual misura ad un numero cospicuo di soggetti, non possono superare la cifra fissata dall'autorità legittima (84).

b) La Bolla « Auctorem Fidei », sebbene esiga l'applicazione del « fructus ministerialis » in certi limiti, « pro determinatis personis aut personarum ordinibus », non s'impegna a definirli. Questi limiti oscillano vaghi, al punto che, a volte, i fedeli chiedono l'applicazione della Messa in suffragio di tutte le anime del Purgatorio.

Estua acceso il dibattito. Né disarmerà mai. Non v'ha dubbio. Se esistono limiti certi e definiti, in rapporto al numero dei destinatari, entro i quali soltanto il « fructus ministerialis » conserva piena, a vantaggio di ciascun soggetto interessato, la sua efficacia intensiva « caratteristica », Dio solo li conosce.

A nostro umile avviso, nondimeno, l'esistenza di questi limiti, certi e definiti, risulta chiaramente dalla prassi e disciplina della Chiesa, in ultima analisi dalle fonti. Dio solo li conosce. Epperciò la Chiesa non li determina. Ma, certi e definiti, i limiti esistono.

Se è buona cosa che i fedeli chiedano l'applicazione della Messa in suffragio di tutte le anime del Purgatorio, è preferibile a mille doppi, più utile, un'applicazione entro limiti certi e definiti, vuoi in ordine ai destinatari, individui o classi, vuoi in ordine agli scopi connessi, sì da ridurre al minimo il rischio che diminuisca, a vantaggio dei singoli, l'efficacia intensiva « caratteristica » del « fructus ministerialis ».

Comunque, se l'applicazione della Messa è pattuita attraverso l'elemosina, « ex titulo iustitiae », poiché è in gioco il diritto di terzi, vige il tuziorismo. Il sacerdote dovrà allora, tassativamente, circoscrivere il « fructus ministerialis » nei limiti, certi e definiti, che gli sono indicati. Potrà, al più, ma in subordinazione ai misteriosi decreti di Dio, con una tal precisa clausola, rifrangerne l'ipotetica efficacia su quanti gli stanno a cuore (85).

2°

Valore della Messa « ex opere operantis »

Anche come azione del sacerdote e come azione della Chiesa, « ex opere operantis », la Messa realizza i quattro effetti del Sacrificio: latreutico, eucaristico, propiziatorio e impetratorio.

Trattasi d'un valore finito, sia « in actu primo seu quoad sufficientiam », sia « in actu secundo seu quoad efficaciam »: un valore che dipende « hic et nunc » dalle condizioni e disposizioni dei due offerenti umani, commisurandosi al loro grado di fede, di grazia, di merito, di carità, pietà e devozione, rispecchiandone la finitezza, la fralezza e l'alea; un valore, al tandem, circoscritto dalla recettività dei singoli destinatari.

Il valore finito della Messa, come azione del sacerdote e della Chiesa, « ex opere operantis », affianca l'infinito valore della Messa, come azione di Cristo, « ex opere operato », ne segue il corso, le vicissitudini, i fastigi, per l'arcano consorzio che lega indissolubilmente il Corpo Mistico al suo Re.

I destinatari, vivi e defunti, nella misura in cui vi s'accordano degni, fruiscono insieme dell'uno e dell'altro.

E' stupendo! Cristo, mentre redime gli uomini, li associa, corresponsabili, all'economia redentrice. Non ci salva senza di noi e, dopo averci così incorporati a Sé, postula la collaborazione nostra al servizio dei fratelli.

Dinanzi all'infinito valore della Messa, come azione di Cristo, « ex opere operato », laddove sovrabbonda la sua efficacia propiziatoria e impetratoria, si direbbe non conti nulla il va-

lore finito della Messa, come azione del sacerdote e della Chiesa, « ex opere operantis ». Eppure Dio lo stima e lo accredita. Non può disattendere il Corpo Mistico che lega a Cristo, indissolubilmente, l'umanità redenta. In Cristo e con Cristo solidarizzano i membri del Corpo Mistico, dispiegano la riversibilità dei meriti, suggellano l'intercomplementarietà e l'unità della « communio sanctorum » che, amorosa, vigile, inesausta, dona e si dona.

L'efficacia, « ex opere operantis », del frutto propiziatorio e impetratorio, vuoi intensiva, riguardo alla misura d'applicazione, vuoi estensiva, riguardo al numero dei destinatari, è limitata da ogni parte: « in actu primo », da parte degli offerenti, la Chiesa e il sacerdote, nell'incidenza oblativa; « in actu secundo », da parte di chi ne fruisce, nell'incidenza recettiva. Dio solo la valuta, ontologicamente e dinamicamente; conosce, di volta in volta, la misura d'applicazione e il numero dei destinatari.

Nondimeno, a suo modo e col suo peso, emerge valida dovunque si irradi l'efficacia del Sacrificio di Cristo, sincrona al frutto universale, generale, particolare, personale e ministeriale.

Di più, in qualche caso, riesce a supplire le lacune del frutto ministeriale, semmai questo, e il caso non è improbabile, estendendosi oltre il numero prefisso, riduce, per i singoli destinatari, la congenita, caratteristica efficacia intensiva, « ex opere operato ». Soccorrono, allora, di rincalzo, efficaci « ex opere operantis », i meriti che derivano dalla Messa, come azione della Chiesa e come azione del sacerdote, proporzionalmente alle condizioni e disposizioni dei due offerenti umani (86).

* * *

Concludiamo. Poiché la Messa, « in actu secundo, seu quoad efficaciam, et quidem relate ad nos », non dà origine se non a frutti finiti, aleatori, che variano di continuo, in base al grado di recettività dei singoli destinatari, vivi e defunti, tali per giunta nei confronti d'un medesimo soggetto, inutilizzati sovente, è dovere di noi sacerdoti garantirne l'assidua celebrazione: più Messe si dicono, e meglio è.

Crescono i frutti della Messa, in quanto azione della Chiesa, dei fedeli e del sacerdote, « ex opere operantis », nella Concelebrazione, nella Messa solenne e nei Pontificali del Vescovo.

Nella Concelebrazione il Sacrificio di Cristo è uno ed unico, identico. Cristo offre e si offre, Pontefice sommo e Vittima, attraverso il ministero simultaneo di più consacratori, « omnes

simul in eodem actu personam Christi gerentes », con unità d'intenzione e d'azione, cui risponde l'unicità di materia e l'identità di luogo. Ciascuno dei consacratori, peraltro, fungendo individualmente e distintamente il proprio ministero, mutua dal Sacrificio di Cristo, senza defalchi, il frutto ministeriale e personale, come se celebrasse da solo. Multipli e compositi, infine, i meriti di ciascuno dei consacratori aumentano, « ex opere operantis », l'efficacia del Sacrificio (87).

Anche la Messa solenne e i Pontificali del Vescovo, se non sfumano in coreografie ambiziose e vacue, eccellono « ex opere operantis », attesa l'ampia cerchia degli offerenti umani: di coloro che servono, assistono e partecipano (diaconi, suddiaconi, accoliti, canonici, fedeli, ecc.), attorno al celebrante.

Deflagra, in Cristo e con Cristo, la « communio sanctorum » nel Corpo Mistico, E' l'apoteosi della « oblatio late dicta », del sacerdozio dei laici.

LA MESSA PRIVATA

E' auspicabile, e raccomandabile ad oltranza, grazie ai principi su esposti, la partecipazione attiva dei fedeli alla Messa su scala ognor più ampia.

Nondimeno, e lo dimostrano collateralmente i principi su esposti, è salva l'indole pubblica, comunitaria, della Messa privata, non importa se è ridotta al minimo la cerchia di coloro che vi assistono e partecipano, non importa se la Chiesa è vuota.

Afferma il Conc. Vat. II: « Actiones liturgicae non sunt actiones privatae, sed celebrationes Ecclesiae... Quare ad universum Corpus Ecclesiae pertinent illudque manifestant et afficiunt... quoties ritus, iuxta propriam cuiusque naturam, secumferunt celebrationem communem, cum frequentia et actuosa participatione fidelium, inculcetur hanc, in quantum fieri potest, esse praeferendam celebrationi eorumdem singulari et quasi privatae. Quod valet praesertim pro Missae celebratione, salva semper natura publica et sociali cuiusvis Missae » (88).

Già il Concilio Tridentino aveva, contro Lutero, ribadita e sancita l'indole pubblica, comunitaria, della Messa privata.

Nel « De abroganda Missa privata » (1522) e nel « De captivitate babilonica » (1520), Lutero, escluso il sacerdozio gerarchico, insegnava che la Messa è una concelebrazione del sacerdote e dei fedeli, entrambi ugualmente investiti d'un solo sacerdozio, quello di Cristo, laddove il sacerdote non celebra se non per

delega della comunità ecclesiastica, sicché la Messa non ha ragion d'essere se i fedeli non vi presenziano. Finalizzava quindi la Messa alla Comunione del sacerdote e dei fedeli.

Il sacerdozio gerarchico è un dogma. Unanimi i Padri lo rivendicano (89). Lo esplicita il Conc. di Nicea (90). L'impone Inn. III nella professione di fede ai Valdesi: « Non potest nec debet Eucharistiam consecrare nec altaris sacrificium conficere nisi presbyter regulariter ordinatus... Ideoque firmiter credimus et fatemur, quod quicunque sine praecedenti ordinatione episcopali, credit et contendit se posse sacrificium Eucharistiae facere, haereticus est et perditionis chore et suorum complicum est particeps atque consors, et ab omni sancta Romana Ecclesia segregandus » (91). In breve il Conc. di Firenze: « Sacerdos, in persona Christi loquens, hoc conficit sacramentum » (92).

Il Concilio Tridentino riconsacra, contro Lutero, la dottrina cattolica sul sacerdozio gerarchico:

— « Si quis dixerit illis verbis: Hoc facite in meam commemorationem, Christum non instituisse Apostolos sacerdotes, aut non ordinasse, ut ipsi aliique sacerdotes offerrent corpus et sanguinem suum: A.S. » (93).

— « ...Apostolis eorumque successoribus in sacerdotio potestatem traditam consecrandi, offerendi et ministrandi corpus et sanguinem eius, necnon et peccata dimittendi et retinendi, sacrae Litterae ostendunt, et catholicae Ecclesiae traditio semper docuit » (94).

— « Si quis dixerit ordinem sive sacram ordinationem non esse vere et proprie sacramentum a Christo Domino institutum... A.S. » (95).

— « Quod si quis omnes Christianos promiscue Novi Testamenti sacerdotes esse, aut omnes pari inter se potestate spirituali praeditos affirmet, nihil aliud facere videtur quam ecclesiasticam hierarchiam confundere... » (96).

— « Si quis dixerit in Ecclesia catholica non esse hierarchiam, divina ordinatione institutam, quae constat ex episcopis, presbyteris et ministris: A.S. (97).

Nel quadro del sacerdozio gerarchico, il Concilio Tridentino crisma l'indole pubblica, comunitaria, della Messa privata, in cui a comunicarsi sacramentalmente non è che il sacerdote, pur caldeggiando la partecipazione attiva e la Comunione sacramentale dei fedeli insieme al sacerdote: « Optaret quidem

sacrosancta Synodus, ut in singulis Missis fideles adstantes non solum spirituali affectu, sed sacramentali etiam Eucharistiae perceptione communicarent, quo ad eos sanctissimi huius sacrificii fructus uberior proveniret; nec tamen, si id non semper fiat, propterea Missas illas, in quibus solus sacerdos sacramentaliter communicat, ut privatas et illicitas damnat, sed probat atque adeo commendat, siquidem illae quoque Missae vere communes censeri debent... quod a publico Ecclesiae ministro non pro se tantum, sed pro omnibus fidelibus, qui ad Corpus Christi pertinent, celebrentur » (98).

Da Cristo, e non dalla Chiesa, i sacerdoti gerarchici ricevono i poteri dell'Ordine sacro attingenti l'essenza del Sacrificio. E, poiché compiono la « oblatio stricte dicta » nella persona di Cristo, che offre e si offre, Pontefice sommo e Vittima, in quanto Capo del Corpo Mistico, unito cioè alla sua Chiesa da vincoli indissolubili, i sacerdoti gerarchici agiscono anche « nomine Ecclesiae, seu uti publici Ecclesiae ministri ». Non devesi dunque a una delega del popolo di Dio, o comunità ecclesiastica, se rappresentano la Chiesa, ma al Cristo che impersonano, agente tramite loro in quanto Capo del Corpo Mistico (99).

* * *

L'eresia di Lutero da alcuni decenni serpeggia subdola, qua e là, in seno al Cattolicesimo, nell'alveo delle riforme liturgiche.

Preoccupati di promuovere la partecipazione attiva dei fedeli alla Messa, non pochi sostennero, e sostengono, che esiste un solo sacerdozio, quello di Cristo, rifratto ugualmente in tutti i fedeli. E' il popolo perciò a compiere il Sacrificio. Il sacerdote celebrante lo rappresenta, agisce in nome e su delega della comunità ecclesiastica. Di qui i tentativi d'abolire le Messe private, alle quali i fedeli non partecipano, o di svalutarle; la sfiducia e la rinunzia ad una contemporanea celebrazione di più Messe, incompatibile con la partecipazione attiva dei fedeli.

Un grosso equivoco vizia, in radice, questi indirizzi teorici e pratici: la confusione tra la « oblatio stricte dicta » e la « oblatio late dicta », tra il sacerdozio gerarchico e il sacerdozio dei laici.

L'Enc. « Mediator Dei », di Pio XII, 20 Nov. 1947, sconfessò questi indirizzi ormai chiaramente delineatisi: « Sunt enim — scrive Pio XII — qui hodie ad iam olim damnatos errores accedentes, doceant in Novo Testamento sacerdotii nomine id solummodo venire, quod ad omnes spectet, qui sacri fontis la-

vacro expiati fuerint; itemque praeceptum illud, quo Jesus Christus in novissima caena id Apostolis commiserat faciendum, quod ipse fecerat, ad cunctam directo pertinere christifidelium Ecclesiam; atque exinde, deinceps tantum, hierarchicum consecutum esse sacerdotium. Quapropter populum autumant vera perfrui sacerdotali potestate, sacerdotem autem solummodo agere ex delegato a communitate munere. Quam ob rem Eucharisticum Sacrificium veri nominis concelebrationem existimant, ac reputant expedire potius ut sacerdotes una cum populo adstante concelebrent, quam ut privatim Sacrificium offerant absente populo ».

E, rifacendosi al Concilio Tridentino, Sess. XXIII, c. 4, richiamava la dottrina cattolica: « Illud in memoriam revocandum esse ducimus, sacerdotem idcirco tantum populi vices agere, quia personam gerit Domini nostri Iesu Christi, quatenus membrorum omnium Caput est, pro iisdemque semet ipsum offert; ideoque ad altare accedere ut ministrum Christi, Christo inferiorem, superiorem autem populo. Populum contra, quippe qui nulla ratione Divini Redemptoris personam sustineat, neque conciliator sit inter seipsum et Deum, nullo modo iure sacerdotali frui posse... Quae quidem fidei certitudine constant; at praeterea christifideles etiam divinam offerre hostiam, diversa tamen ratione, dicendi sunt ».

Avvalorava, quindi, la Messa privata, evidenziandone l'indole pubblica, comunitaria, nonché la celebrazione contemporanea di più Messe: « Nonnulli siquidem illa omnino Sacrificia reprobant, quae privatim ac non adstante populo offerantur, quasi a prisca sacrificandi forma aberrent; nec desunt qui asseverent sacerdotes non posse eodem tempore pluribus in aris divina litare hostia, quod hac agendi ratione communitatem dissocient, eiusque unitatem in discrimen adducant: itemque non desunt, qui eousque procedant, ut oportere prorsus reputent plebem confirmare ratumque habere Sacrificium, ut illud vim virtutemque sortiatur suam. Perperam hac in re ad socialem Eucharistici Sacrificii indolem provocatur. Quotiescumque enim sacerdos id renovat, quod divinus Redemptor in novissima caena peregit, reapse Sacrificium consummatur: quod quidem Sacrificium, semper et ubique, itemque necessario ac suapte natura, publico et sociali munere fruitur; quandoquidem is, qui illud immolat, et Christi et christifidelium, cuius Divinus Redemptor est Caput, nomine agit, atque illud Deo offert pro Ecclesia Sancta Catholica, ac pro vivis et defunctis. Idque fit procul dubio sive christifideles praesentes adsint — quos Nos frequentissimos pientissimosque adesse cupimus ac commendamus —,

sive non adsint, cum neutiquam requiratur ut, quod sacrorum administer fecerit, populus ratum habeat » (100).

In chiave di partecipazione attiva poi, sul piano della « oblatio late dicta », ogni membro del Corpo Mistico, purché lo voglia, e lo dovrebbe, attesi i vincoli indissolubili che lo annodano al Capo, Cristo Gesù, si inserisce e concorre, « ex opere operantis », commisuratamente alle sue disposizioni di fede, grazia, carità e pietà, nel Sacrificio divino: « actualiter », i presenti; « virtualiter », gli assenti. Inoltre, non di rado forse, l'intenzione e le disposizioni degli assenti superano quelle dei presenti.

* * *

Seppur sconfessati da Pio XII, i nuovi indirizzi liturgici, teorici e pratici, sono riapparsi ai giorni nostri.

Ancora una volta il Magistero di Pietro, per bocca di Paolo VI, con l'Enc. « Mysterium fidei », 3 Settembre 1965, levava un grido d'allarme: « Non desunt tamen... gravis sollicitudinis pastoralis et anxietatis causae, de quibus itidem, Apostolici muneris impellente conscientia, tacere non possumus. Compertum namque habemus inter eos, qui de hoc Sacrosancto Mysterio loquendo scribendoque disserunt, esse nonnullos qui circa Missas quae privatim celebrentur... tales vulgent opiniones, quae fidelium animos perturbent inque eorum mentes non modicam de rebus fidei ingerant confusionem, quasi cuique doctrinam semel ab Ecclesia definitam in oblivionem adducere liceat... Non enim fas est, ut exemplo rem confirmemus, Missam quam communitariam dicunt, ita extollere, ut Missis quae privatim celebrentur derogetur... Nemo non videt his similibusve vulgatis opinionibus fidem et cultum divinae Eucharistiae haud parum laedi ».

Ribadita la distinzione dogmatica, « non gradus solum, sed etiam essentiae », tra il sacerdozio comune e il sacerdozio gerarchico, Paolo VI scende ai dettagli: « Praeterea, quae inde elucet conclusio de natura publica et sociali cuiusvis Missae (cfr. Const. « Sacrosanctum Concilium », cap. I, n. 27, AAS, LVI, 1964, p. 107), commemoretur oportet. Quaelibet enim Missa, etsi a sacerdote privatim celebratur, privata tamen non est, sed actus Christi et Ecclesiae; quae quidem Ecclesia in sacrificio, quod offert, seipsam tamquam universale sacrificium discit offerre et unicam et infinitam redemptricem sacrificii Crucis virtutem universo mundo ad salutem applicat. Unaquaeque enim Missa quae celebratur, non pro aliquorum tantum, sed pro totius etiam mundi salute offertur. Inde sequitur ut si Missae celebrationem quasi natura sua frequens et actuosa fide-

lium participatio maxime deceat, carpenda tamen non sit, immo probanda Missa quae, iuxta Sanctae Ecclesiae praescripta et legitimas traditiones, iusta de causa a sacerdote privatim, etiam solo ministro inserviente et respondente, celebratur; ex illa enim non parva, immo amplissima peculiarium gratiarum copia ad salutem tum ipsi sacerdoti, tum fideli populo et toti Ecclesiae, tum universo mundo provenit, quae gratiae eadem copia per solam Communionem non obtinentur ».

In qualsiasi Messa, dunque, vi assistano o no i fedeli, anche la Chiesa, Corpo Mistico di Cristo congiunto al Capo da vincoli indissolubili, tramite il sacerdote, nella Consacrazione, compie in Cristo e con Cristo il Sacrificio, l'offerta della Vittima divina: offre e si offre insieme a Cristo, per mezzo di Cristo. Irradia, così, l'efficacia redentrice del Calvario.

Non c'è Messa, vi assistano o no i fedeli, che non incida efficace « ex opere operato », in quanto azione di Cristo Capo del Corpo Mistico. Propiziatoria e impetratoria, l'efficacia registra il «fructus universalis, generalis, ministerialis, personalis». Mancherà, al più, il « fructus particularis », a vantaggio dei presenti, se la Chiesa è vuota.

E non basta. « Ex opere operantis », in quanto azione della Chiesa e dei fedeli, la Messa non può non attingere un'efficacia cospicua dai meriti del Corpo Mistico, dalle disposizioni del sacerdote che celebra e, se non dei presenti, almeno dalle disposizioni degli assenti che, virtualmente, assicurano la partecipazione attiva.

All'uopo Paolo VI raccomanda ai sacerdoti la Messa quotidiana: « Paterne igitur et enixe commendamus sacerdotibus, qui potissimum gaudium Nostrum et corona Nostra sunt in Domino, ut memores potestatis quam per Episcopum consecrantem acceperunt (il Papa ripone l'accento sul sacerdozio gerarchico), offerendi scilicet Sacrificium Deo Missasque celebrandi tam pro vivis quam pro defunctis in nomine Domini, quotidie digne et devote Missam celebrent, ut ipsi et ceteri christifideles fructuum ex sacrificio Crucis uberrime manantium applicatione fruantur. Ita etiam plurimum ad salutem humani generis conferunt » (101).

LA MESSA COMUNITARIA

I nuovi indirizzi liturgici, teorici e pratici, mentre svalutavano la Messa privata quotidiana, e la contemporanea celebrazione di più Messe, miravano a diffondere tra i sacerdoti la Messa comunitaria.

Laddove convengano o risiedano parecchi sacerdoti, si diceva, è meglio sostituire alle singole Messe la celebrazione di uno, cui assistano gli altri, devotamente, in chiave di partecipazione attiva, e si comunichino. Ecco la Messa comunitaria, che stimola e sviluppa la pietà dei sacerdoti, socializza il culto, a testimonianza e sintesi dell'unità del Sacerdozio, dell'unità della Chiesa nella sua liturgia.

Alcuni stabilirono le basi teologiche. Criterio fu l'infinito valore del Sacrificio di Cristo sulla Croce. Poiché la Messa nulla vi aggiunge, limitandosi ad applicarlo, non calcolarono l'efficacia concreta della Messa, specie quella propiziatoria e impetratoria, se non dal grado di partecipazione attiva dei presenti, di fede e di grazia, di oblazione di sé medesimi all'unisono con l'offerta di Cristo, in ossequio ai voleri di Dio, di devozione e imitazione.

L'identificarsi, o esemplarsi, a Cristo Vittima, da parte dei presenti, sia del sacerdote che celebra, sia degli altri che assistono, fedeli o sacerdoti non importa, sia di chi dà l'elemosina: questo conta nell'ambito dei fini e dei frutti della Messa. Conta molto di più d'una celebrazione quotidiana, privata, senza afflusso di popolo, sovente distratta, mancipia com'è all'abitudine e alla solitudine.

Non il numero delle Messe, ma il grado di partecipazione attiva dei presenti, e il loro numero, garantiscono, in ultima analisi, l'efficacia concreta della Messa.

* * *

Se astraiamo dalle basi teologiche, che la motivano e che noi esamineremo fra poco, la Messa comunitaria non osta alla legge ecclesiastica. Il CJC non obbliga i sacerdoti ad una celebrazione quotidiana.

Giuste e ragionevoli cause, anzi, congiunture impreviste, forzate, rimossi lo scandalo e l'ammirazione dei fedeli, nonché il pericolo che i sacerdoti disistimino la celebrazione quotidiana, rendono lecita la Messa comunitaria.

In tali termini, riguardo alla rapida diffusione in Francia della Messa comunitaria, si pronunziò la « Commissione episcopale di Pastorale e Liturgia » nell'assemblea dei Cardinali e Arcivescovi francesi, il 20 Marzo 1953, riservando però a ciascun Vescovo la regolamentazione nei casi consentiti ed esigendo che gli incontri fra sacerdoti fossero organizzati in maniera da permettere ai singoli, comoda e devota, la celebrazione quotidiana della Messa privata (102).

Il 3 Settembre 1958 la « Istruzione circa la Musica sacra e la sacra Liturgia » ne ratificava il responso.

Oggi, comunque, se astraiamo dalle basi teologiche, la Messa comunitaria non ha più ragion d'essere. Il Concilio Vaticano II, infatti, laddove convengano o risiedano parecchi sacerdoti, concede in certi casi, a giudizio del Vescovo, la Concelebrazione, « salva tamen semper cuique sacerdoti facultas Missam singularem celebrandi » (103).

Intesa sacrificalmente, così da coinvolgere, sincrono e sintono, il sacerdozio gerarchico dei concelebranti in funzione del Sacerdozio di Cristo, « omnes simul vices Christi gerentes quoad ipsum sacrificium », la Concelebrazione adempie e trascende a mille doppi le genuine finalità della Messa comunitaria (104).

* * *

Esaminiamo, al tandem, le basi teologiche già abbozzate, che, semmai reggessero, avallerebbero ancora la Messa comunitaria, ai danni della Messa privata e della Concelebrazione.

Criterio è l'infinito valore del Sacrificio di Cristo sulla Croce. La Messa nulla vi aggiunge, diretta solo ad applicarne l'efficacia, in ordine a Dio e in ordine agli uomini.

Corollarii:

a) In ordine a Dio, la Messa non ha efficacia latreutica, eucaristica, propiziatoria e impetratoria, se non « in quanto azione della Chiesa, del sacerdote e dei fedeli » che, presenti, in chiave di partecipazione attiva, si offrono insieme a Cristo, imitandone le disposizioni religiose.

b) In ordine agli uomini, unica misura d'applicazione dei frutti è il grado di partecipazione attiva, di fede e di grazia, di carità, di devozione dei presenti.

c) Si equivalgono, conseguentemente, i vari modi di partecipazione attiva alla Messa: del sacerdote celebrante, dei fedeli e degli altri sacerdoti che vi assistono, dei ministri che servono il celebrante, dei sacerdoti concelebranti in caso di concelebrazione sacrificale, di chi dà l'elemosina.

d) Non calza più la distinzione dei teologi d'un « fructus universalis, generalis, particularis, ministerialis, personalis ».

e) Se unica misura d'applicazione dei frutti della Messa è il grado di partecipazione attiva dei presenti, equivalendosi conseguentemente i vari modi di partecipazione alla Messa, bisogna scegliere, di volta in volta, il modo che, per le circostan-

ze, favorisce di più la devozione nostra. Laddove, ad esempio, convengano o risiedano parecchi sacerdoti, se scarseggiano gli altari e il tempo urge, uno dirà la Messa, gli altri vi assisteranno, senza alcun svantaggio, con le medesime possibilità di fruizione.

f) La simultanea celebrazione di più Messe e la celebrazione di una sola Messa coincidono nell'efficacia, essendo infinito il valore del Sacrificio di Cristo e rimanendo identico, « hic et nunc », il grado di partecipazione attiva dei presenti.

g) Il grado di partecipazione attiva alla Messa è un *atto umano*. Ora gli atti umani non erompono episodici, avulsi tra di loro. Si subordinano e si coordinano. Si assommano. Recano il bagaglio dell'esperienza. L'atto umano, cioè, enuclea la persona. E' la persona in atto, la persona nell'affermazione creatrice della personalità. Attraverso un atto « umano », consapevole e libero, responsabile, integro, la persona denunzia il suo livello di maturità o immaturità di vita, la misura del suo valore o non valore di « uomo ».

Ogni atto nostro, dunque, di partecipazione attiva alla Messa, atto umano, in grazia di Dio, mentre accresce di prosieguo la personalità nostra di figli adottivi del Padre, supera di volta in volta, nel grado di devozione, l'atto antecedente; gode quindi, di volta in volta, in maggior copia, dei frutti della Messa.

Il che da un punto di vista assoluto. Se poi, « hic et nunc », misero o scialbo risultasse il grado di devozione nostra, incompleto l'atto umano di partecipazione attiva alla Messa, non ricco almeno come l'atto antecedente, i frutti sarebbero inferiori a quelli ricevuti prima e la Messa non gioverebbe.

h) Giova aumentare il numero delle Messe, purché i presenti, nei vari modi di partecipazione attiva, alleghino, in ciascuna Messa, un grado di devozione che superi, in valore, l'atto antecedente, così da uscirne arricchiti nella personalità.

A stringere i nodi, il numero delle Messe non va regolato se non sui frutti godibili, « hic et nunc », con la partecipazione attiva (105).

* * *

Queste basi teologiche non reggono. Unilateralizzano e svisano l'efficacia della Messa, inficiano la dottrina cattolica sovra esposta.

Non v'ha dubbio che il grado di devozione, nei vari modi di partecipazione attiva alla Messa, è misura d'applicazione dei frutti ai presenti (= « fructus particularis ac personalis »).

Ma vi sono, vivaddio, anche gli *assenti*, vivi e defunti, egualmente destinatari e beneficiari dei frutti, secondo le proprie disposizioni o condizioni (= « fructus universalis, generalis, ministerialis »).

Circoscrivere l'efficacia della Messa ai presenti significa ledere la pienezza di redenzione che Cristo meritò sulla Croce e che applica di continuo nella Messa.

« Si quis dixerit Missae Sacrificium tantum esse laudis et gratiarum actionis... non autem propitiatorium; vel solis prodesse sumentibus, neque pro vivis et defunctis, pro peccatis, poenis, satisfactionibus et aliis necessitatibus offerri debere: A.S. » (106).

Sta l'indole pubblica, comunitaria, della Messa privata: « Unaquaeque enim Missa quae celebratur, non pro aliquorum tantum, sed pro totius etiam mundi salute offertur... immo probanda Missa quae, iuxta Sanctae Ecclesiae praescripta et legitimas traditiones, iusta de causa a sacerdote privatim, etiam solo ministro inserviente et respondente, celebratur; ex illa enim non parva, immo amplissima peculiarium gratiarum copia ad salutem tum ipsi sacerdoti, tum fideli populo et toti Ecclesiae, tum universo mundo provenit, quae gratiae eadem copia per solam Communionem non obtinentur... Paterne igitur et enixe commendamus sacerdotibus ut quotidie digne et devote Missam celebrent... » (107).

L'efficacia intensiva della Messa, propiziatoria e impetratoria, scala, « ceteris paribus », concentrica e gerarchica: dal «fructus universalis et generalis » al « fructus particularis », sino ai vertici, nel « fructus personalis et ministerialis ».

E' utile, conseguentemente, la celebrazione simultanea di più Messe. Ogni Messa, infatti, realizza e monopolizza, caratteristici, inconfusi, il « fructus personalis », a vantaggio dei singoli celebranti, e il « fructus ministerialis », a vantaggio dei fedeli, vivi o defunti, che l'intenzione del sacerdote determina di volta in volta.

Si aggiunga: se il sacerdote celebra la Messa, lucra il « fructus personalis et ministerialis »; se vi assiste, no.

Né, riguardo al « fructus universalis, generalis, particularis », la celebrazione simultanea di più Messe può dirsi inutile a priori. Non confondiamo, all'uopo, l'ipotesi teorica con l'eventualità concreta.

Attesa l'inesauribile efficacia della Messa « in actu primo », propiziatoria e impetratoria, intensiva ed estensiva, laddove la sincronia di più Messe innervi, puntuale, l'essenza del Sacri-

ficio, la « actio Christi seu oblatio stricte dicta », o Consacrazione, è chiaro che una sola Messa, tra le altre simultanee, non importa se innumeri, basta in quel momento, dovunque e comunque, per tutte le istanze dei vivi e dei defunti, aperte « hic et nunc », secondo le loro disposizioni o condizioni.

Ma, confessiamolo, l'ipotesi è teorica.

Se poi, ecco l'eventualità concreta, le Messe non vertono simultanee nel momento della Consacrazione, discriminano giocoforza, rispettivamente, in ordine ai destinatari, la congenita efficacia. Ed è ovvio. Cambiano d'improvviso, in un medesimo soggetto, si avvicendano mutevoli, di grado, se non di entità, i peccati degli uomini, le pene parallele, i polimorfi bisogni, le disposizioni e le virtù, nonché le condizioni dei defunti.

Non attacchiamoci ai cavilli. Di norma le Messe si snodano l'una dopo l'altra. Più messe si celebrano, quindi, e meglio è: « Paterne igitur et enixe commendamus sacerdotibus ut quotidie digne et devote Missam celebrent » (108).

* * *

E' falso che, in ordine a Dio, la Messa non sortisce la sua quadruplice efficacia, latreutica, eucaristica, propiziatoria, impetratoria, se non « in quanto azione della Chiesa, del sacerdote e dei fedeli », che, presenti ed attivamente partecipi, si offrono insieme a Cristo, imitandone lo spirito religioso.

La Croce è l'unico Sacrificio di Redenzione, compiutissimo, di valore infinito ed eterno. Ma Cristo volle rinnovarlo, nella fuga dei secoli e dei giorni, applicarne, inesausta, la « virtus salutaris ». Offre e si offre, in ogni Messa, Pontefice e Vittima, ora congiunto all'umanità redenta da indissolubili legami, Capo del Corpo Mistico. Assume, a tal fine, il ministero del sacerdote.

Poiché a compiere la « oblatio stricte dicta » è il « Christus totus », Capo del Corpo Mistico, il sacerdote, mentre funge « in persona Christi », funge pure « nomine Ecclesiae ideoque uti persona publica ».

Così, in Cristo e con Cristo, *attraverso il sacerdote*, la Chiesa attinge la « oblatio stricte dicta », cioè mediatamente: « Christus novum instituit Pascha, se ipsum ab Ecclesia *per sacerdotes* sub signis visibilibus immolandum... In divino hoc sacrificio, quod in Missa peragitur, idem ille Christus continetur et incruente immolatur, qui in ara Crucis semel seipsum cruente obtulit... Una enim eademque hostia, idem nunc offerens sacerdotum ministerio, qui se ipsum tunc in Cruce obtulit, sola offerendi ratione diversa... Itaque sacerdos celebrans, personam

Christi gerens, sacrificat, *isque solus*, non populus, non clerici, ne sacerdotes quidem, pie religioseque qui sacris operanti inserviunt... *Quoad sacrificii Eucharistici oblationem tot sunt actiones Christi Summi Sacerdotis, quot sunt sacerdotes celebrantes*, minime vero quot sunt sacerdotes Missam pie audientes; hi enim, cum sacro intersunt, nequaquam Christi sacrificantis personam sustinent et agunt, sed comparandi sunt christifidelibus laicis, qui sacrificio adsunt » (109).

A) Ogni Messa è, in primo luogo, « actio ipsius Christi, cuius personam gerit sacerdos celebrans », efficace « ex opere operato », in forma assoluta, a prescindere dalle disposizioni e dalla partecipazione del sacerdote, della Chiesa e dei fedeli.

In quanto « azione di Cristo », posta quindi da Lui con volontà, se non attuale, almeno virtuale (110), ogni Messa, distinta dalle altre, distinta dal Sacrificio della Croce, senza nulla detrarre all'infinito valore di questo, ha qualcosa di « nuovo ».

Cristo *rinnova*, in ogni Messa, l'inno di gloria e di ringraziamento, la propiziazione e la impetrazione, che elevò al Padre sulla Croce. Li rinnova, non più isolatamente, ma a nome della Chiesa, come Capo del Corpo Mistico. Ne *applica* l'efficacia redentrice, di volta in volta, commisurandola a tutte le istanze aperte « hic et nunc », per i vivi e per i defunti, secondo le loro disposizioni e condizioni.

Espletata da Cristo a nome della Chiesa, come Capo del Corpo Mistico, congiunto all'umanità redenta da indissolubili legami, la « oblatio stricte dicta » è, in ogni Messa, un atto di culto *pubblico* in termini antonomastici, chiuso in se medesimo, autonomo: atto elicito, in Cristo e con Cristo, attraverso il sacerdote, di volta in volta, dall'intero Corpo Mistico.

E' legge divina, limpida ed univoca, che l'infinito valore della Croce si rifranga, efficace, nel prisma di ogni Messa, filtrando socialmente in un atto pubblico, a lode di Dio e a santificazione degli uomini.

Affulge il qualcosa di « nuovo ». Dà le vertigini. Ratifica l'imperiosa e amorosa parola di Cristo: « Hoc facite in meam commemorationem... mortem Domini annuntiabitis donec veniat » (111).

B) Ogni Messa, inoltre, « ex opere operantis », in quanto azione della Chiesa, del sacerdote e dei fedeli, « oblatio late dicta », sortisce un'efficacia cospicua dai *meriti dell'intero Corpo Mistico* e dal grado di attiva partecipazione dei singoli suoi membri. Trattasi d'un valore finito, ma egregio, che mutua, « hic et nunc », coi meriti complessivi della Chiesa, la misura di fede, grazia, carità, pietà e culto, di attiva partecipazione dei singoli,

presenti ed *assenti*. Inseriti nel Corpo Mistico, stretti al Capo, Cristo Gesù, i migliori sublimano l'efficacia « ex opere operantis ». In più d'un caso, forse, l'intenzione, la perfezione e le disposizioni degli *assenti* trascendono quelle dei presenti.

Il valore finito di ogni Messa, in quanto azione della Chiesa, del sacerdote e dei fedeli, affianca, a suo modo e col suo peso, l'infinito valore che insorge, « ex opere operato », dal Sacrificio di Cristo, dalla « oblatio formaliter dicta, seu actio ipsius Christi ». Ne segue il corso, le vicissitudini, l'epilogo, i fastigi. Incide latreutico, eucaristico, propiziatorio e impetratorio. Reca un contributo al frutto universale, generale, particolare, personale e ministeriale. Irradia, feconda, la « communio sanctorum ». Rivendica, di volta in volta, oggettivamente e soggettivamente, un carattere di novità.

Anche in quanto azione della Chiesa, del sacerdote e dei fedeli, ogni Messa è un *nuovo* atto di culto, chiuso in se medesimo, autonomo. Un nuovo atto di culto *pubblico*, poiché la Chiesa delega il sacerdote a rappresentarla nella « oblatio late dicta », così da affidargli l'inno di gloria e di ringraziamento, la penitenza, le rinunce, le suppliche, le miserie, le angosce e i bisogni del popolo di Dio.

Semmai, « hic et nunc », ma Dio solo lo sa, il Corpo Mistico convogliasse meno meriti di prima, diminuisse il grado di partecipazione attiva dei presenti e degli assenti, ogni Messa rimarrebbe sempre un *nuovo* atto di culto a Dio, ricco di valore « ex opere operantis », utilissimo. Sarebbe stoltezza, quindi, non dire la Messa, non assistervi e non moltiplicarne la celebrazione. Se l'atto è buono, pure il numero lo valorizza, comunque. Insomma, più Messe si dicono, e meglio è.

Semmai, per ultimo, ipotesi inverosimile, presenti ed assenti frustrassero in tronco il valore della Messa « ex opere operantis », alieni da qualsiasi forma di partecipazione attiva, di « oblatio late dicta », la Messa, in quanto azione di Cristo che offre e si offre insieme alla Chiesa, Capo del Corpo Mistico, valorizzata strabocchevolmente dai meriti divini del Verbo Umanatosi, cui s'innestano i meriti dell'umanità redenta, non cesserebbe d'aprirsi, efficace « ex opere operato », a tutte le istanze degli uomini, vivi e defunti, giusti e peccatori, cattolici, eretici, scismatici, ebrei e gentili, attese le loro disposizioni e condizioni.

* * *

Concludiamo. Le basi teologiche che suffragano la Messa comunitaria, ai danni delle Messe private e della Concelebrazione, non reggono punto. Unilateralizzano e svisano l'efficacia della Messa, inficiano la dottrina cattolica.

PioXII le sconfessò: « Idem esse unius Missae celebrationem, cui centum sacerdotes religioso cum obsequio adstent, atque centum Missas e centum sacerdotibus celebratas... tamquam opinionis error reici debet » (112).

L'Enc. « Mysterium Fidei », di Paolo VI, la Cost. « Sacrosanctum Concilium », del Vat. II, e la sana teologia le bandiscono (113).

* * *

Appendice storica. Agli inizi non c'è che un altare per Chiesa. Vi si diceva una Messa al giorno, o in determinati giorni della settimana: la Messa del Vescovo. Ciò riscontrasi ancor oggi tra i Greci.

In seguito gli altari e le Messe si moltiplicarono. Papa Leone III (+ 816) celebrava da sette a nove Messe al giorno, Ulrico di Augusta da tre a cinque, altri « bis vel quoties libet ».

Un Concilio di Toledo (681) proibì ai sacerdoti di ripetere la Messa nel medesimo giorno.

Dal secolo XI s'introduce nella Chiesa d'Occidente l'uso di guarnire i Templi di molti altari, ove i sacerdoti, ogni giorno, dicevano la Messa « privatim » senza comunione dei fedeli.

Ma, parallelamente, e di prosieguo, i Concili vietano ai sacerdoti di celebrare più di due o tre Messe al giorno, poiché non di rado si moltiplicavano le Messe « ex avaritia tantum », per mera cupidigia di lucro. Alessandro II (+1073) fu drastico a riguardo di tali Messe private.

Nel 1212 Innocenzo III stabilì che i sacerdoti non celebrassero che una Messa al giorno, eccetto i casi di necessità e la festa di Natale.

Bened. XV, infine, ammise la trinazione anche il giorno dei Morti (114).

Così, gradualmente, la Chiesa esplicita il valore delle Messe private, fissandone la disciplina e la prassi (115).

I FASTI DELLA MESSA

La Messa è un autentico sacrificio, il sacrificio del Figlio di Dio.

A dar valore infinito alla Messa, a garantirne l'inesausta efficacia, è la dignità del Verbo di Dio umanatosi, l'atto supremo di giustizia e di culto che Egli espletò sulla Croce.

L'idea madre del sacrificio in genere, il mistero dell'unio-

ne ipostatica, dell'Incarnazione e della Redenzione, fanno da sfondo.

Lo sfondo spazia vertiginoso nei Cieli, coinvolge Dio Uno e Trino.

Lì campeggia, inestimabile, la Messa, dischiusa dal Calvario al Paradiso, protagonista il Cristo, tramite il nostro sacerdozio.

Cristo unisce ai suoi i destini degli uomini, sostituendosi a ciascun uomo, all'umanità intera. Compie per noi l'atto supremo di culto, che riassume tutti i rapporti e i doveri relativi a Dio, latreutici, eucaristici, soddisfatori, espiatori, impetratori. Ripara e ricupera per noi, crisma l'adozione dell'uomo a figlio di Dio, adegua all'unisono Dio e l'uomo, laddove la gloria divina coincide con la catarsi, l'ascesi e l'apoteosi umana, mediante la duplice corrente di scambi, in termini soprannaturali, che mai non resta, dalla Terra al Cielo, dal Cielo alla Terra.

Commemorativa, rappresentativa, ripresentativa e applicativa del Calvario, la Messa è l'economia redentrice attualizzata di continuo, l'ora più alta e solenne scandita dal tempo, un'ora turgida di eternità, scaturigine e sintesi del Cristianesimo.

In Cristo, Pontefice e Vittima, si identificano la Messa e la Croce, salvo la forma di oblazione che, nella Messa, è sacramentale e ministeriale. Nonché offrirsi incruentamente, Cristo si serve dei sacerdoti, celebra tramite il sacerdozio gerarchico da Lui costituito. Strumenti consapevoli e liberi, semplici vicari, i sacerdoti Gli imprestano le mani, le parole, l'anima. Agiscono in nome e virtù sua. Lo impersonano. Ma è Cristo il protagonista, il Consacratore, il Sacrificatore.

A tal punto Cristo è Sacerdote in noi sacerdoti che l'efficacia del Sacrificio della Messa prescinde dalle nostre condizioni e disposizioni, dai nostri meriti, incorrotta sempre, pienissima « ex opere operato ».

Ad assicurarla basta da solo il carattere dell'Ordine Sacro, quantunque postuli in tronco l'assimilazione a Cristo. Si affigge nell'anima, indeperibile. Non soggiace a cause create, a influssi deleteri, ad usura alcuna. Nemmeno le eresie e gli scismi lo tangono, nemmeno la morte. Partecipa all'essenza del Sacerdozio di Cristo: « Iuravit Dominus et non poenitebit Eum: Tu es sacerdos in aeternum ».

Veniamo da un Sacramento, siamo pur noi, sacerdoti, un Sacramento vivente, ministri del Sacerdozio di Cristo. « Sacerdos alter Christus ». E rimaniamo uomini! C'è in noi la virtù del Verbo umanatosi, con le sue categoriche istanze di purezza assoluta, egregio un appannaggio di doni celesti, insieme al

dramma d'una libertà inquieta, nella crisi, a volte nel tragico conflitto, tra le vette e gli abissi.

Che ogni Messa ci trovi degni di Cristo, capaci di cooperarvi « ex opere operantis »!

Il « De Imitatione Christi » ci illumina il passo:

— « Non meritis debetur hominum, quod homo consecret et tractet Christi Sacramentum... Magna dignitas Sacerdotum, quibus datum est, quod Angelis non est concessum. Soli namque Sacerdotes, rite in Ecclesia ordinati, potestatem habent celebrandi et Corpus Christi consecrandi. Sacerdos quidem minister est Dei, utens verbo Dei per iussionem et institutionem Dei; Deus autem ibi principalis est auctor et invisibilis operator, cui subest omne, quod voluerit, et paret omne, quod iusserit ».

— « Attende tibi, et vide cuius ministerium tibi traditum est per impositionem manus Episcopi. Ecce, Sacerdos factus es, et ad celebrandum consecratus; vide nunc, ut fideliter et devote in suo tempore Deo sacrificium offeras, et teipsum irreprehensibilem exhibeas... Sacerdos omnibus virtutibus debet esse ornatus, et aliis bonae vitae exemplum praebere ».

— « Sacerdos cum celebrat, Deum honorat, Angelos laetificat, Ecclesiam aedificat, vivos adiuvat, defunctis requiem praestat, et sese omnium bonorum participem efficit » (116).

Amen.

---

1) Cfr. Conc. Trid., Sess. XXII, cap. 2, Dz. 940; Pio XI, Enc. « Quas primas », 11 Dic. 1925, Dz. 2195.

2) L.c.

3) Dz. 938.

4) Dz. 950; cfr. ib. 940, 827.

5) Ebr. VII, 27; IX, 12, 28; X, 10, 12, 14; Rom. VI, 9.

6) Dz. 938, 939; cfr. Leone XIII, Ep. Enc. ad Episcopos Scotiae, 25 Luglio 1898, ASS 31, 1898-99, p. 12.

7) Dz. 938.

8) Efes., V, 23-27.

9) Pio XII, Enc. « Mystici Corporis », 29 Giugno 1943, ed. di S. Tromp, Roma, 1943, n. 82.

10) Cfr. M. de la Taille, Mysterium Fidei, Parigi 1931, pp. 327-342; cfr. S. Giustino, Dial. con Trifone, 116 ss., PG 6. 746 ss.: S. Ireneo, Adv. Hereses, 4, 18, PG 7, 1026; S. Pier Damiano, Liber qui appellatur Dominus vobiscum, 8, PL 145, 237; Inn. III, non ancora Papa, De S. Altaris Myst. 3, 6, PL 217, 845; Suarez, In 3, q. 83, disp. 77. s. 3. Cfr. Dz. 944; Pio XI, Enc. « Miserentissimus Redemptor, AAS 20, 1928, p. 172; Pio XII, Enc. « Mystici Corporis », AAS 35, 1943, p. 232 ss.; Enc. « Mediator Dei », AAS 39, 1947, p. 554 ss.

11) Cfr. I Pt. II, 9; S. Tomm., Summ. th., III, q. 63, a. 3.

12) Cfr. Pio XII, Enc. « Mediator Dei », l.c., p. 555.

13) Cfr. Pio XII, ib.

14) S. Tromp., Quo sensu in Sacrificio Missae offerat Ecclesia, offerant fideles, in « Periodica de re morali... », 30, 1941, pp. 265-273. Cfr. Pio XII, « Mystici Corporis », l.c.; « Mediator Dei », pp. 553 ss., 556 ss. Cfr. S. Tomm., Summ. th., II-II, q. 85, a. 5; Cont. Gentes, III, 119, 298. Cfr. G. De Broglie, Du rôle de l'Eglise dans le sacrifice eucharistique, in « Nouv. Revue th. », 70, 1949, pp. 450-460; J. Congar, La participation des fidèles à l'offrende d'Eucharistie d'après la Tradition et le Magistère catholique, in « Lumière et Vie, 7, 1952, p. 54 ss.

15) Dz. 940, cfr. ib. 957, 960 ss.

16) Pio XII, All.. « Magnificate Dominum », 2 Nov. 1954, AAS 46, 1954, pp. 668-669.

17) Ib.

18) Cfr. I Pt., II, 5; Rom., XIII, 1; Filipp. II, 5; Gal. II, 19; III, 19-20; Eusebio di Cesarea, Demonstratio evangelica, 1, 10, PG 22, 94; S. Cirillo Aless., De adorat, in spiritu et veritate, 11, PG 68, 770; S. Gregorio M., Dial. 4, 59, PL 77, 428. Cfr. Pio XI, Enc. « Miserentissimus Redenmptor », l.c., p. 171; Pio XII, Enc. « Mystici Corporis », l.c., p. 233; Enc. « Mediator Dei », l.c., p. 557, 559-62.

19) Cfr. Pontif. Rom, De Ordin. Presb.; ib., De alt. Consecr., Praef.; Conc. di Trento, sess. XXII, cap. 5, Dz. 943.

20) Cfr. Lercher-Dander, De SS. Eucharistia, Oeniponte 1948, p. 354.

21) I Pt. II, 9; cfr. II, 5.

22) Pio XII, Enc. « Mediator Dei », l.c., p. 555; cfr. Pio XI, Enc. « Miserentissimus Redemptor », l.c., p. 171 ss.

23) Cfr. Pio XII, Enc. « Mediator Dei », l.c., p. 553; All. « Magnificate Dominum », l.c., p. 669: All. « Vous nous avez », 22 Sett. 1956, AAS 48, 1956, p. 714; S. Tommaso Summ. th. III, q. 65, a. 3; q. 72, a 1 et 5; Conc. Trid., Dz. 940, 956-68; Pio XII, Const. Apost. « Sacramentum Ordinis », Dz. 2301.

24) « Lumen gentium », cap. II, n. 10.; cfr. « Sacrosanctum Concilium », nn. 7, 14, 48.

25) Ib., n. 11.

26) Ib., cap. III, n. 28.

27) Ib., cap. IV, n. 34.

28) S. Tommaso, Summ. th., II-II, q. 81, a. 3; q. 85, a. 3.

29) Malachia I, 11. Cfr. S. Cirillo Gerosol. (R. 851); S. Ag. (R. 1744); Trad. Apost. (Floril. Patrist. 7, 1, 27; Anaf. S. Marco (ib. 7, 1, 44); Eucologio di Serap. (ib. 7, 1, 48); Liturgia cosiddetta Clementina (Ib. 7, 1, 52); Canone della Liturgia Romana.

30) Pio XII, Enc. « Mediator Dei », l.c., p. 549; cfr. Leone XIII, Enc. « Mirae caritatis », ASS 34, 1901-1902, p. 652.

31) S. Tommaso, Summ. th., II-II, q. 106, a. I; q. 80.

32) S. Tommaso, ib.

33) Cfr. Mtt. XXVI, 27; I Cor. XI, 24; Atti II, 46.

34) Cfr. Didaché (R. 6 ss.); S. Ignazio, Ad Eph. 13, PG 5, 655; S. Giustino (R. 135); S. Giov. Crisostomo (R. 1173); S. Ireneo (R. 232); S. Fugenzio (R. 2270); Trad. Apost. (Floril. Patrist. 7, 1, 27); Anafora di S. Marco (ib. 7, 1, 44); Eucologio di Serapione (ib. 7, 1, 48 ss.); Liturgia Clem. (ib 7, 1, 52 ss.).

35) Leone XIII, Enc. « Mirae caritatis », l.c.

36) Pio XII, Enc. « Mediator Dei », l.c.; cfr. Dz. 938.

37) Apologia della Confessione Augustana, art. 24, Müller, p. 265.

38) Dz. 950; cfr. ib. 940.

39) S. Tommaso, l.c.

40) Dz. 940

41) Mtt. VII, 7; XX, 22; Giov. XVI, 13, 23.

42) Conc. Trid., Dz. 940; cfr. Ebr. IV, 16; V, 7.

43) Cfr. I Tim. II, 1-2.

44) S. Cirillo Geros., R. 851; cfr. Liturgie antiche, ll.cc.

45) Pio XII, enc. « Mediator Dei », l.c.; cfr. Leone XIII, Enc. « Mirae caritatis », l.c.

46) S. Tommaso, Suppl., q. 12.

47) S. Tommaso, ib.

48) Ebr. V, 1.

49) Lc. XXII, 20; Mc. XIV, 21; Mtt. XXVI, 28.

50) Conc. Trident., Dz. 939; cfr. Mal, 1, 10 ss.; Gen. IV, 4; VIII, 20; XII, 8; XXII, 2 ss.

51) Pio XII, Enc. « Mediator Dei », l.c.; cfr. Leone XIII, Enc. « Mirae caritatis », l.c.; Epist. Enc. ad Episcopos Scotiae, l.c., p. 12; Pio XI, Enc. « Miscrentissimus Redemptor », l.c., p. 171: Enc. « Ad catholici sacerdotii », AAS 28, 1936, p. 10 ss.

52) Cfr. Cirillo Geros. (R. 851, 853; Giov. Crisostomo (R. 1206); Agost. (R. 1516, 1866); Gregorio M. (R. 2323); Giustino, Dia. 41; Tertulliano, De pudic. 9; Clemente Alessandrino, Fragm., PG 9, 760-761; Cipriano, Ep. 63, 14; S. Ambrogio, In Ps. 38, 25; Le liturgie antiche, ll.cc.; S. Tommaso, Summ. th., III, q. 83, a. 1; q. 79, a. 1.

53) Cfr. La cattività babilonese della Chiesa, Scritti politici di M. Lutero, a cura di C. Panzieri Saija, Torino 1949, p. 269.

54) Confessione augustana, art. 23, Müller, p. 53.

55) Conc. Tridentino, Dz. 940; cfr. ib. 950, 951.

56) Conc. Tridentino, ib.

57) Conc. Trid., Dz. 940, 983.

58) Cfr. Lercher-Dander, l.c., p. 383 ss.; Alastruey G., De Euch., Vallisoleti 1949, pp. 444-451, 459-474.

59) Messale Romano, Offertorio.

60) Cfr. S. Tommaso, IV Sent., dist. 12, q. 2, a. 1.

61) Cfr. Mart. Polyc. 18, 3; Origene, De orat. 31, 5; S. Cipriano, Ep. 12, 2; 39, 3; S. Cirillo Gerosol., Cath. mist. 5, 9.

62) Cfr. O. Casel, Jahrb. f. Liturgiewissenschaft, 1922, p. 34 ss.

63) Cfr. Vasquez, disp. 227, cap. 3; Suarez, disp. 78, sez. 2, n. 6; disp. 79, sez. 10.; M. De La Taille, L'ecuménicité du fruit de la Messe, Roma 1926 (Analecta Orientalia, VIII, 3, n. 30); A. Michel, Messe, DTC, X, col. 1290 ss.; G. Filograssi, De SS. Eucharistia, Romae 1953, p. 341 ss.

64) Cfr. Pio XII, Enc. « Mediator Dei », l.c., p. 532 ss.

65) I Tim., II, 1-4; cfr. Rom. X, 1.

66) Cfr. Conc. Trid., Dz. 938; Pio XII, Enc. « Mediator Dei », l.c., p. 555.

67) Bolla « Auctorem Fidei » di Pio VI, Dz. 1530; cfr. Dz. 599.

68) Cfr. Risposte del Santo Uffizio del 12 Luglio 1865 e del 19 Aprile 1837; A. Lehmkuhl, Theol. Moralis, II, n. 241 ss.

69) Cfr. Risposta del Santo Uffizio del 7 Aprile 1875, AAS, Febbr. 1893, p. 445; Lehmkuhl, o.c., ib.

70) Dz. 938.

71) Cfr. Conc. Vat. II, Decr. « Unitatis redintegratio », Decr. « Orientalium Ecclesiarum », Decr. « Dignitatis humanae ».

72) Cfr. Pio XII, Enc. « Mediator Dei », l.c., p. 532 ss.; All. «Magnificate Dominum »,, l.c., p. 669 ss.; J. Brinkrine, Zur lehre von sogennanten Messopferfrüchten, in « Theologie und Glaube, 41 (1951), p. 260-265; V. Raffa, Sul criterio circa il numero delle Messe, in « Riv. Liturgica, 42 (1955), p. 220 ss.; A. Michel, Valeur du Sacrifice de la Messe, in « L'ami du clerge », 66 (1955), p. 593 ss.; V. Coucke, De subiectis quibus fructus Missae applicari potest, in « Collationes Brugenses ». 32 (1932), p. 437-445; Id., De subiecto cui fructus Missae applicantur, ib., 33 (1933), p. 98-103; J. Lebreton, La foi en Jésus Christ, vie du crétien, in « Science Relig. », 1943, pp. 43-44.; M. De la Taille, Mysterium Fidei, Parigi 1931, p. 327 ss.

73) Conc. Trid., Dz. 940.

74) Pio XII, All. « Magnificate Dominum », l.c., p. 669.

75) Cfr. S. Tommaso, Summ. th., III, q. 79, a. 5; Cajet., Opusc., 1, 2, tr. 3; Joan. a S. Thoma, disp. 32, a. 3.

76) Lc. XXII, 19; I Cor., XI, 24-26.

77) Cfr. Billot, De Sacramentis, I, Romae 1931, p. 655; Van Noort, De Novissimis, n. 85; F. Cappello, De Sacramentis, I, n. 595; A. Lehmkuhl, Theol. Moralis, II, 248; K. Rahner, Die vielen Messen und das eine Opfer, Vienna 1951, pp. 71-72; Id., Die vielen Messen als die vielen Opfer Christi, in Zfk Th., 77, 1955, pp. 94-101 (il Rahner subordina l'efficacia del frutto ministeriale in favore dei defunti alle disposizioni di coloro che celebrano o fanno celebrare la Messa, disattendendo la Messa, in quanto azione di Cristo, nonché i piani misteriosi della giustizia divina nei rapporti con le anime purganti).

78) Alessandro VII, Decr. del 18 Marzo 1666, Dz. 1143.

79) Sulla limitazione dei frutti disputano i teologi. Secondo alcuni Dio avrebbe fissato limiti tassativi ai frutti della Messa; secondo altri Dio non avrebbe posto alcun limite, sicché la misura d'applicazione dei frutti non dipenderebbe se non dalle disposizioni e condizioni dei destinatari: cfr. A. Michel, Messe, in DTC, X, 1295 ss.; M. De la Taille, o.c., p. 353 ss. Singolare, in proposito, ma gratuita a nostro avviso, la dottrina del Rahner che non ammette la distinzione tra frutto generale, particolare, personale e ministeriale: cfr. Die vielen Messen..., Vienna 1951, p. 52-53; in Zfk Th., 71 (1949), p. 285 ss.

80) Pio VI, Bolla « Auctorem Fidei », l.c.

81) Cfr. CJC, cn. 824, par. 2; cn. 1544, par. 2.

82) Cfr. Suarez, in 3, q. 83, disp. 70, s. 12 ss.; Lugo, De Euch., disp. 19, s. 12; Lercher-Dander, o.c., p. 387 ss.; Alastruey, o.c., p. 474 ss.

83) Pio VI, Bolla « Auctorem Fidei », l.c.

84) CJC, cn. 1496 e cn. 827.

85) Per la controversia tra Tomisti e Scotisti: cfr. A. Michel, l.c.; M. De la Taille, l.c.; P. E. Hugon, La S. Eucarestia, Torino 1947, p. 249 ss.

86) Cfr. Pio XII, Enc. « Mediator Dei », l.c.

87) Cfr. B. Schultze, Das theologische Problem der Konzelebration, in « Gregorianum » 36 (1955), p. 231 ss.; G. M. Hanssens, La concelebrazione sacrificale della Messa, in « Divinitas » 2 (1958), p. 244 ss.

88) Conc. Vat. II, Const. « Sacrosanctum Concilium », cap. I, nn. 26-27.

89) Cfr. Tertulliano, De Praescript., 41, PL, II, 57; Id., De corona militis, c. 3, PL, II, 99; S. Giustino, Apol. I, 66, PG, VI, 428-429; S. Gerolamo, Dial. adv. Lucif., 21, PL, XXIII, 184; S. Epifanio, Haeres, 79, PG, XLII, 475; S. Efrem, De sacerdotio, presso P. Rahmani, Fasti della Chiesa Patriarcale antiochena, Roma 1920.

90) Cfr. Héfélé, Histoire des conciles, ed Leclercq, t. I, p. 610 ss.

91) Inn. III, Ep. « Eius esemplo », 18 Dic. 1208, Dz. 424.

92) Dz. 698.

93) Conc. Trid., Dz. 949; cfr. ib., Dz. 938-940.

94) Dz. 957; ib. 961.

95) Dz. 963; ib. 959.

96) Dz. 960.

97) Dz. 966; cfr. S. Tommaso, Summ. th., III, q. 82, a. I; Supplem., q. 40, a. 5; CJC, cn. 802.

98) Dz. 944; cfr. ib. 955.

99) Cfr. Pio XII, Enc. « Mediator Dei », l.c., pp. 553, 555; Conc. Vat. II, « Lumen gentium », n. 10; « Sacrosanctum Concilium », nn. 7, 11, 14, 34, 48.

100) Pio XII, Enc. « Mediator Dei », l.c., pp. 553-54, 556-57; cfr. All. « Magnificate Dominium », l.c., p. 668 ss.; S. Roberto Bellarmino, De Missa, I, cap. 27; II, cap. 4.

101) Paolo VI, Enc. « Mysterium Fidei », 3 Sett. 1965, AAS LVII, 1965, pp. 755, 761-62; cfr. Conc. Vat. II, Const. « Lumen gentium », cap. 2, n. 11 e 10; Const. « Sacrosanctum Concilium », cap. I, n. 27.

102) Cfr. « La Maison Dieu », 34 (1953), p. 145 ss.; 36 (1953), p. 8.

103) Conc. Vat. II, Const. « Sacrosanctum Concilium», cap. II, nn. 57-58; cfr. ib., cap. I, nn. 26-27.

104) Cfr. Pio XII, All. « Magnificate Dominum », l.c., pp. 667-68; J. Filograssi, De. SS. Eucharistia, Romae 1953, pp. 360-416; B. Schultze, l.c., pp. 212-271; P. M. Gy,

Qu'est-ce que la concélébration, in « La Maison Dieu », 35 (1953), p. 3 ss.; D. Alarcia, Misas communitarias, in « Liturgia », 8 (1953), p. 284 ss.; A. M. Roguet, La pratique des Messes dites « communautaires », in « La Maison - Dieu », 34 (1953), pp. 145-156; G. Frénaud, Théologie du sacrifice eucharistique et pratique des messes communautaires, in « Revue Grégorienne », 34 (1955), p. 74 ss.; M. Morgante, La riforma della Liturgia, Roma 1965, p. 74 ss.; C. Vagaggini, Valore teologico e spirituale della Messa concelebrata, in « Rivista Liturgica », Torino 1965, pp. 189-219; A. M. Rouget, Sens et avantage de la concélébration, in « La vie spirituelle », Paris 1965, n. 516, p. 515 ss.; R. Falsini, La concelebrazione, in « Rivista di Pastorale liturgica », Sett. 1965, pp. 438-447; E. Vandenbroucke, La concelebrazione, in « La Sacra Liturgia rinnovata dal Concilio », a cura di G. Baraùna, Torino 1965.

105) K. Rahner, Die vielen Messen und das eine Opfer, Freiburg 1955, p. 118 ss.

106) Conc. Trid., Dz. 950; cfr. ib. 940, 827.

107) Paolo VI, Enc. « Mysterium Fidei », l.c., pp. 761-62; cfr. Conc. Vat. II, ll.cc.; Pio XII, ll.cc.

108) L.c.

109) Dz. 938, 940, 957, 960 ss.; Pio XII, All. « Magnificate Dominum », l.c., p. 668-69.

110) Cfr. G. Filograssi, o.c., p. 392 ss.; J. Aldama, De SS. Eucharistia, n. 182-183; A. Piolanti, De Sacramentis, Roma 1947, p. 256.

111) Lc. XXIII, 19; I Cor. XI, 24-26.

112) Pio XII, All. « Magnificate Dominum », l.c., p. 668 ss.

113) Cfr. ll.cc.; A. M. Roguet, o.c., ib.; J. Putz, Community mass and concelebretion, in « The Clergy Monthly », 19 (1955), p. 41 ss.; A. Michel, Valeur du Sacrifice de la Messe, in « L'ami du clerge », 66 (1955), pp. 593-602; V. Raff, Sul criterio circa il numero delle Messe, in « Rivista Liturgica », 42 (1955), p. 217 ss.; G. Frénaud, o.c., ib.; J. Mc Gowan, Concelebration, New York, 1963, p. 62 ss., 97 ss.; R. Masi, Il significato del Mistero Eucaristico, Opera della Regalità, Milano, 1966, p.

114) Cfr. D. Th. C., t. I, coll. 893 ss.

115) Cfr. Conc. Vat. II, const. « Sacrosanctum Concilium », nn. 4, 23.

116) De Imitatione Christi, libro IV, cap. 5.

Sull'attuale atteggiamento delle comunità separate verso la Chiesa Cattolica

di CARLO BOYER S. J.

L'intenzione di favorire il dialogo coi cristiani separati dalla Sede apostolica ha esercitato un influsso importante nello svolgimento del Concilio Vaticano II e nei decreti del medesimo. La presenza degli Osservatori, delegati delle principali comunioni, e l'azione del Segretariato per l'unità cristiana davano alle questioni ecumeniche una costante attualità. Non solo alcuni documenti, come il Decreto sull'ecumenismo, come la Dichiarazione sulle religioni non cristiane, come il Decreto sulla libertà religiosa furono preparati dal Segretariato, ma in molti altri si vedono facilmente gli effetti della preoccupazione ecumenica. Si insiste volentieri sui punti di accordo, come l'amore della S. Scrittura, l'uso della lingua volgare nella S. Liturgia, la promozione del laicato, altri ancora, e quando si espone una dottrina contraria a quella di altri cristiani, sono scelte le espressioni che non possono offendere. Per di più, la Chiesa, correggendo alcuni difetti nell'azione delle sue membra e introducendo in diversi campi dottrinali e pastorali dei perfezionamenti importanti, si riveste di un nuovo splendore. Viene dunque il desiderio adesso di volgersi verso i fratelli separati per vedere quale corrispondenza essi diano a questo sforzo veramente ecumenico della Chiesa e quale nuovo atteggiamento hanno preso riguardo ad essa.

Parliamo dei rapporti con la Chiesa cattolica, la quale non appartiene al Consiglio ecumenico delle Chiese. Tra le Chiese-membri di quel Consiglio, le unioni sono più facili; alcune sono già compiute e molte sono allo studio. Per esempio, si è recentemente tenuto a Colmar un'assemblea dei Protestanti francesi per lavorare all'unione, in una unica Chiesa evangelica di Francia, delle molte comunità attualmente isolate: due luterane, due riformate, Chiese battiste, evangeliche, ecc. Arriveranno forse ad una comune professione di fede. Anche gli anglicani fanno

delle unioni con Chiese protestanti, quando queste accettano il principio dell'episcopato, come è accaduto nel Canadà e nell'India del Sud, come potrà accadere coi metodisti in Inghilterra.

Con la Chiesa cattolica non esistono tali trattative, ma solo relazioni fraterne che il Concilio ha reso più frequenti e più fiduciose. Vogliamo vedere fino a che punto danno oggi speranza per una futura unione.

Alcuni progressi sono apparsi agli occhi di tutti. Abbiamo visto dei segni di avvicinamento che nessuno avrebbe sognato dieci anni fa. Ricordiamo l'incontro del Patriarca Athenagoras e del Papa Paolo VI a Gerusalemme, la visita a Roma dell'arcivescovo di Canterbury, l'accoglienza fatta al Card. Bea nella sede del Consiglio ecumenico delle Chiese, la comune deplorazione delle scomuniche reciproche del 1054, edizioni comuni della Bibbia. Sono fatti in se stessi di primo valore e simbolici di realtà ancora più belle in un avvenire che si fa meno lontano. Quegli avvenimenti più spettacolari hanno avuto un seguito di fatti che si annunciano ininterrottamente: inviti reciproci alle celebrazioni, ad Atene, a Malines, in Inghilterra; scambi di Osservatori, conferenze miste, collaborazioni a scopi determinati. La gioventù si mostra impaziente e vorrebbe accelerare il movimento. Si può dire che una delle tappe del movimento ecumenico è ora raggiunta: cioè la presa di coscienza di ciò che i cristiani hanno di comune, anche nel loro stato di separazione, e conseguentemente dell'unità, purtroppo ancora imperfetta, ma reale, ma preziosa, che li affratella.

La nuova tappa che ora il movimento ecumenico ha da percorrere è quella del dialogo, e del dialogo dottrinale anche con la Chiesa Cattolica. Non che questo dialogo non sia stato cominciato, assai prima del Concilio Vaticano II. Ma fin qui le conferenze che si sono tenute, erano più o meno, come le conversazioni di Malines, autorizzate sì, ma rimanevano private. Ora sono in vista conversazioni teologiche in tre settori: esiste già un gruppo misto di lavoro di cattolici e di delegati del Consiglio ecumenico delle Chiese che ha avuto conferenze preparatorie a un dialogo formale; si annunziano conversazioni ufficiali tra cattolici e anglicani per la prossima primavera a Gazzada; sono ugualmente in progetto conferenze con gli Ortodossi. Se pensiamo al clima di reciproca benevolenza che è stato creato, al sincero desiderio di unità che i cristiani in ogni comunione esprimono, all'amore della verità che tutti professano, dobbiamo sperare che quelle dotte e leali consultazioni condurranno all'unione nella verità.

Si riconosce da tutte le parti che questo lavoro sarà lungo ed arduo.

Nell'ora presente, constatiamo che le differenze dottrinali tra cristiani, e particolarmente tra la Chiesa cattolica e le comunioni separate dalla Sede apostolica, anche le più vicine, sono profonde e tenaci.

Cominciando dalle Chiese ortodosse orientali, l'ostacolo principale che da noi le separa è costituito dal loro rifiuto di accettare la dottrina cattolica sul Romano Pontefice. Non pochi Ortodossi, è vero, sono in questo punto meno lontani di quello che generalmente si crede. Non solo essi ammettono che il Papa ha su tutti i patriarchi un primato d'onore, ma gli riconoscono pure un certo potere di giurisdizione o almeno di sorveglianza universale. Altri riconoscono almeno il primato di onore. Il Patriarca di Costantinopoli Athenagoras chiama il Papa il primo vescovo. Il teologo Ortodosso Padre Meyendorf, dopo avere ricordato « il principio della eguale apostolicità di tutte le Chiese locali, i cui vescovi, in virtù della loro stessa funzione, sono tutti ugualmente successori di Pietro » scrive che fu quel principio che fece abbandonare l'unione firmata a Firenze. Egli però aggiunge: « La nostra epoca vede intraprendersi su questo punto il vero dialogo, i cui diversi elementi si possono oggi trattare in una migliore prospettiva storica e fuori della cattiva atmosfera di pressioni politiche che regnava a Firenze » (Byzance et Rome: les tentatives d'union, in *Découverte de l'Oecuménisme* (Desclée, 1961, p. 334).

Anche la questione del *Filioque* rimane per il dialogo, ed anche quella del divorzio.

Sul terreno pratico, gli Ortodossi sono in generale molto contrari all'esistenza del « Uniati », cioè a quei convertiti al cattolicesimo che hanno conservato la liturgia bizantina, e che a loro sembrano come un cavallo di Troia per fare proselitismo tra gli Ortodossi. E' però molto incoraggiante questa dichiarazione del Prof. Alivisatos, professore di teologia Ortodossa: « Intravedo la possibilità di una prossima unione tra le due grandi Chiese, ottenuta per l'intermediario delle Chiese orientali cattoliche. A causa della loro posizione tra due mondi, le Chiese Unite, con un atteggiamento che non si prestasse più ad equivoci e non potesse venire calunniato, diventerebbero, non un puro legame, ma il ponte benedetto, fin qui invano ricercato, per la riunione delle due grandi parti del cristianesimo, le quali stabilendo con la loro unione l'esistenza autentica dell'*Una Sancta*, l'imporrebbero a tutto il mondo cristiano per l'adempi-

mento delle parole e della volontà di Nostro Signore: affinché tutti siano Uno » (loc. cit. p. 131).

Il Professore Konidaris, dell'Università di Atene, chiama queli sforzi di avvicinamento il dialogo della carità, mentre la nuova tappa da percorrere sarà il dialogo teologico (*Akropolis*, 12 dicembre 1965).

Come prospettare questo dialogo? Un altro Professore della stessa Università, già sopra ricordato, Amilcare Alivisatos, dice giustamente: « E' necessario imparare a conoscere bene il fondamento su cui si lavora insieme, ad acquistare la certezza di stare sullo stesso e identico fondamento, che altro non è se non l'unica Chiesa, la cui essenza le due parti dovrebbero intendere allo stesso modo » (*Concilium*, 2, 1966, ed. it. p. 79). Il medesimo teologo dice che si dovrebbe arrivare a considerare non più due Chiese, ma due parti geografiche della unica Chiesa in Oriente e Occidente. (Ibid.). Ciò sarebbe compatibile con lodevole diversità.

Si sentono anche, non lo nascondiamo, voci meno ottimiste. E' conosciuta l'opposizione dell'arcivescovo di Atene, Crissostomo. A lui pure ha scritto il Patriarca di Mosca, Alessio: « La separazione della Chiesa Cattolica e Ortodossa è troppo profonda e attualmente non ci sono basi corrispondenti per superarla ». (*Giornale del Patriarcato di Mosca*, 1966, n. 2, p. 4). Anzi, sulla Rivista del Patriarcato di Rumania « Ortodoxia », il Professore Stanislao, ha descritto la quarta sessione del Concilio Vaticano II vedendovi nuovi ostacoli per la riunione.

Il dialogo teologico, già autorizzato per le singole Chiese autonome dalla terza Conferenza di Rodi (1964), sarà dunque impegnativo, ma anche, come speriamo, fruttuoso.

E' difficile parlare degli Anglicani come di una unità. Almeno due correnti assai diverse li dividono tra evangelisti e anglo-cattolici; i primi più vicini ai protestanti, gli altri più vicini ai cattolici. Il desiderio dell'unità è naturalmente più vivo e più efficiente tra gli anglo-cattolici, principalmente tra quelli che per la dottrina differiscono poco da noi. Alcuni ministri sono impediti di riconciliarsi con la Sede Apostolica soltanto perché la loro ordinazione sacerdotale non è accettata come valida. Altri invece, come il vescovo anglicano di Woolwich, Dr. Robinson, diffondono teorie che minacciano le fondamenta della fede cristiana, e che sono deplorate dagli anglicani tradizionali. Parlando però dell'insieme della comunione anglicana, l'atteggiamento attuale è di vera benevolenza verso la Chiesa cattolica, di speranza per avvicinamenti progressivi, ma a lunga scadenza. Diverse volte il Primate di tutta l'Inghilterra, Dr. Ramsey, ha espresso la propria fiducia nell'unione con la Chiesa cattolica,

non però senza cambiamenti importanti né senza largo spazio di tempo. Stephen Neill nel suo libro sull'anglicanesimo, pubblicato poco prima del Concilio Vaticano II, riassume così il pensiero della Conferenza di Lambeth nel 1948: « I nostri antenati si separarono da Roma perché ciò era necessario per salvaguardare la verità e rigettare l'errore. La possibilità di una unione tra le Chiese anglicane e la Chiesa romana è oggi molto lontana, perché supporrebbe da parte nostra l'accettazione dell'errore e l'abbandono della verità » (Stephen Neill, *Anglicanisme*, Pinguin Books, 1958, p. 432. Ed. fr. 1960, p. 383). Egli però conclude il libro con l'affermare che « la Chiesa d'Inghilterra, sebbene durerà ancora a lungo separata, deve però guardare a quella benedetta unione di tutto il popolo cristiano che tutte le Chiese anglicane credono fermamente essere la volontà di Dio per la Chiesa, che è il Corpo di Suo Figlio ».

Le questioni che oggi occupano maggiormente gli anglicani di fronte alla Chiesa cattolica sono: quella delle ordinazioni che il papa Leone XIII con la bolla *Apostolicae curae* dichiarò invalide, quella dei matrimoni misti, e in qualche modo i problemi morali del divorzio, della limitazione delle nascite ed altri simili.

Il dialogo con i Protestanti propriamente detti, cioè quelli delle grandi confessioni eredi di Lutero e di Calvino sarà probabilmente difficile assai. Ci sono però tra di loro delle differenze. Tutti sanno che i Fratelli di Taizé inclinano in quanto è loro possibile, nello stato presente dei loro sforzi verso l'unità, a giustificare le posizioni della Chiesa cattolica. Roger Schutz e Max Thurian, per esempio, hanno spiegato l'importante Costituzione conciliare sulla Rivelazione in un modo, non solo favorevole, ma non molto lontano dalla interpretazione cattolica. Il più gran numero però sembra, fino adesso, lodare il concilio per il suo spirito ecumenico e per avere rinforzato la coscienza dei legami reali che univano tutti i battezzati, insomma per avere molto contribuito al raggiungimento di ciò che abbiamo chiamato la prima tappa del movimento ecumenico. Quanto poi a un avvicinamento dottrinale, tutto si riduce, sembra, a una migliore conoscenza delle dottrine cattoliche e alla scomparsa di alcuni pregiudizi o illusioni; il che però ha la sua importanza.

Non sembra molto cambiato l'atteggiamento espresso qualche anno prima del concilio in un libro intitolato « Il mistero del cattolicesimo » (Jaroslav Pelikan - *The Riddle of Roman Catholicism*, N.Y. 1959). L'avviso editoriale dava come misteriose per gli altri cristiani le dottrine cattoliche sul matrimonio, sul celibato, sulla venerazione dei Santi, sul posto dato alla Madonna; e l'opera, serena e simpatica, concludeva con la impossi-

bilità di riuscire meglio che ad una amicizia. Il protestantesimo « può riconoscere nella Chiesa di Roma una compagna per il pellegrinaggio verso la Città celeste, il cui architetto e creatore è Dio, Protestantesimo e Cattolicesimo possono cominciare a considerarsi l'un altro attraverso il largo fossato, pregare l'uno per l'altro, se non uno con l'altro, e vivere la loro vita di servizio e di fede nella Chiesa di Gesù Cristo in terra » (pp. 239-240).

Apriamo ora un libro uscito dopo il Concilio. E' scritto da un protestante tedesco rifugiato in Inghilterra, ed è tradotto dall'inglese in francese. Il titolo è un interrogativo: *Roma, avversaria o compagna?* (Genève, 1965). L'autore riconosce la volontà dei Padri conciliari di favorire il progresso dell'unità cristiana e perciò di collaborare al movimento ecumenico. Vede progressi importanti principalmente nella raccomandazione della Scrittura e nella stima delle Comunità separate da Roma, e in altri punti meno fondamentali.

Egli però constata che la Chiesa cattolica romana non ha cambiato sostanzialmente nel Concilio. Essa mantiene la pretesa che indispone di più i non cattolici, quella cioè di essere l'unica Chiesa di Cristo. « Se vi è un incontestabile progresso nel pensiero ecumenico della Chiesa di Roma, le sue pretese non sono state minimamente abbandonate: essa e essa sola è l'unica vera Chiesa » (p. 245) e cita il Decreto *De Oecumenismo*, che attribuisce alla Chiesa cattolica la pienezza della verità rivelata e dei mezzi della grazia. L'Ehrlich riconosce anche che sulla questione della Scrittura la concezione romana non è mutata. « Affermiamo, egli dice, che né la Costituzione *De Ecclesia*, né il Decreto *De Oecumenismo* modificano la concezione romana della relazione tra Chiesa e Scrittura ». Egli rimprovera due cose alla Costituzione sulla Rivelazione: da una parte la Tradizione vi è finalmente descritta come contenente delle verità rivelate che non sono nella Scrittura, almeno sufficientemente, e d'altra parte la Chiesa pretende interpretare autenticamente la Scrittura, il che la metterebbe al di sopra della Scrittura.

Più della metà del libro è consacrato all'esame di due teologi cattolici che hanno spinto fino alle fondamenta il dialogo con il protestantesimo: cioè l'oratoriano Padre Louis Bouyer, nel libro in cui egli spiega la sua conversione al cattolicesimo, e il teologo Hans Küng, nella sua tesi, in cui confronta la teologia di Karl Barth col Concilio di Trento. Il Bouyer giudicava cattoliche, anzi tradizionali, le affermazioni di Lutero « sola fides, sola Scriptura, sola gratia »; però sosteneva che i protestanti e Lutero stesso avevano introdotto in quei principi delle deviazioni rovinose che li rendevano negativi, parlando di fede senza

le opere, di Scrittura senza la tradizione, di grazia senza la cooperazione. Ehrlich mantiene l'interpretazione protestante in quanto si oppone a quella cattolica e per conseguenza nega che il dialogo con il Bouyer abbia avvicinato le due dottrine.

Il Prof. Hans Küng aveva invece tanto avvicinato la dottrina del Concilio di Trento a quella di Karl Barth che questi aveva riconosciuto di essere sulla giustificazione d'accordo coi Padri Tridentini, quali li spiegava il Küng. Ma Ehrlich, non tacendo la sua soddisfazione per il tentativo del Küng, insiste per mantenere l'opposizione tra Karl Barth, in cui riconosce un vero erede dei Riformatori, e il Concilio di Trento che scomunicò Lutero e anatematizzò il luteranesimo. In particolare vuole che la giustificazione rimanga assolutamente distinta dalla santificazione, che ogni nostra giustificazione, oggettiva e soggettiva, sia già pienamente e certamente compiuta dal solo Cristo, che l'uomo non possa cooperare alla sua salvezza.

Non è qui il luogo di dare un giudizio su quella discussione. Ci basta constatare che malgrado le ammissioni del Bouyer e del Küng, che non tutti i cattolici approvano, e malgrado gli sforzi ecumenici del Concilio Vaticano II, lo Ehrlich non vede realmente diminuito il fossato che separa le due dottrine cattolica e protestante. Anzi, egli enumera altri ostacoli alla riconciliazione: la Chiesa cattolica pretende insegnare, non propriamente dialogare; l'immacolata concezione di Maria impedisce che il Verbo abbia preso la carne peccatrice, sebbene non abbia peccato; i dogmi recentemente definiti o vengono dalla sola tradizione, e così si ritorna alle due fonti; o si vogliono trovare nella Scrittura, dove i Protestanti non li leggono, ecc.

Non fa meraviglia dunque che l'Autore concluda così: « Sapere se questi ostacoli, considerati come punti di divergenza, sono più o meno numerosi dei punti in cui le due Chiese sono d'accordo, è senza nessun interesse. Quello che importa è che le questioni su cui le due Chiese si separano sono così importanti, così vitali e fondamentali da impedire ogni unità della Chiesa di Gesù Cristo, nel senso di una unità visibile » (pp. 309-310). Insomma egli vede la Chiesa cattolica romana più come avversaria che come compagna.

A Colmar, il Pastore Paolo Keller l'ha voluta compagna. Ecco le sue parole: « Il cattolicesimo è un compagno (un partenaire). La maggior parte dei problemi che fronteggiamo, essi pure li fronteggiano. Chiediamoci se è legittimo di fare senza la Chiesa cattolica un certo numero di cose che potremmo fare insieme » (*Le Monde*, 3 Nov. 1966).

Come lo dice questo testo e come abbiamo premesso, non cre-

diamo che tutti i Protestanti siano diffidenti e duri come il Professore Ehrlich. Il suo giudizio però è significativo, in quanto egli è bene informato e scrive dopo il Concilio Vaticano II. Vogliamo nondimeno credere che i cristiani eredi della Riforma, spinti dal desiderio dell'unità che è il desiderio di Cristo, e abbandonando l'impossibile speranza di un cambiamento sostanziale della Chiesa cattolica romana, accettino di studiare insieme coi cattolici le ragioni di quella Chiesa da cui i loro antenati si separarono e siano pronti, come lo sono stati i cattolici, ai cambiamenti possibili. Lo Spirito Santo starà sopra e dentro i nostri sforzi e ciò che oggi sembra un fossato insuperabile verrà ridotto, fino a potersi dare la mano.

Question et vérité

di M. L. GUERARD DES LAURIERS, O. P.

Le questionnement systématique sévit à l'état endémique dans les moeurs mentales contemporaines. Ne favorise-t-il pas une effervescence génératrice de vie? Il est en effet indubitable qu'on ne découvre qu'en cherchant, et que l'acte de chercher procède de la curiosité qu'exprime précisément la question. La mésure de la vérité étant donc précontenue en celle de la question, rendre le questionnement systématique ne se trouve-t-il pas de soi ordonné à la gestation de la vérité?

On ne saurait nier a priori qu'il en soit ainsi, lorsqu'on désigne en fait par le mot « vérité » un collectif de vérités particulières juxtaposées ou enchaînées. Un centre de recherches est un lieu intellectuel dans lequel les questionnements se concertent, s'articulent et prolifèrent, en vue de multiplier les vérités. La chose n'est pas nouvelle: elle tient à la nature de l'esprit créé, de l'esprit humain en particulier; mais elle prend actuellement une allure singulière, tant par son accélération que par son extension. Quo non ascendam?

Et voilà bien une question nouvelle: si le questionnement est systématique, s'il est l'attitude mentale propre à faire éclore la vérité, ne se trouve-t-il pas érigé par le fait même en absolu? Dès lors, n'échapperait-il pas à toute norme, ne devrait-il pas s'appliquer inconditionnellement à toute connaissance quelle elle soit? Or, puisque la connaissance n'est telle qu'en étant supputée l'être de la vérité, et puisque la connaissance de toute vérité particulière enclôt et suppose par conséquent la connaissance de l'essence de la vérité, ne s'en suit-il pas que le questionnement devenu systématique doit s'appliquer à l'essence même de la vérité?

Les étapes marquées par les points d'interrogation qui précèdent sont, qu'on le veuille ou non, maintenant franchies. Elles l'ont été inéluctablement, logiquement: mais selon cette logique à laquelle les faits répondent imperturbablement, parce

qu'elle est précisément l'expression adéquate de la réalité. Le questionnement générateur de vérités dévore, en la considérant, sa propre progéniture: y a-t-il une vérité? Et ainsi le questionnement se ronge et se détruit lui-même, en annihilant sa raison d'être. Le questionnement est mis en question, si *ce qui fait question c'est l'essence même de la vérité.*

L'assertion que nous venons de souligner peut d'ailleurs être prise en deux sens différents, et même opposés. Le premier de ces sens est spécifié par la « logique » du questionnement telle que nous venons de l'évoquer. La mise en question concerne alors l'existance même ou la réalité de la vérité comme telle. On a toujours estimé que la vérité *est.* Or n'est-ce pas là une catégorie ou une convention qui doit passer à la question? Qu'est-ce donc que la vérité, que peut-elle bien être? Ou plutôt, n'est-elle pas? Cette question là, est celle de Pilate. Le « sens de l'histoire » est un mythe, mais l'histoire a un sens comme manifestation de la Sagesse.Celui qui tenta d'apaiser en laissant condamner la VÉRITÉ, c'est celui-là qui a demandé « qu'est-ce que la vérité! ». Il tourne d'ailleurs les talons avant d'avoir reçu réponse: fort logiquement, car la question s'invertit et pour autant se détruit si elle s'attaque au principe en vertu duquel elle est fondée, à savoir l'essence de la vérité. Et si la question, comme question, n'est plus, aucune réponse ne lui correnspond. Celuilà donc est sage de ne rien attendre qui pose de cette manière la question de la vérité.

L'égarement est à l'origine, il est de confrondre l'essence de la vérité avec le contenu de cette vérité, et de prétendre forger une heuristique universelle à partir de l'univocité. Que l'égarement soit collectif n'en modifie pas la qualification. L'erreur, même se propageant, ne rend pas consistant ce qui est non consistant. Nous ne nous attarderons donc pas à examiner la mise en question, entendue en ce premier sens, de l'essence de la vérité.

* * *

Ce qui fait question, c'est l'essence même de la vérité. Le questionnement fait proliférer des vérités dont chacune est ce qu'elle est. Mais aucune ne serait elle-même si elle n'était vérité. L'esprit qui cherche à comprendre, l'esprit comme espit n'aurait donc rien gagné s'il ne savait en quoi consiste la vérité: ce sur quoi porte en définitive toute question, c'est sur l'essence de la vérité. Entendue en ce second sens, l'assertion soulignée est donc inéluctable, autant d'ailleurs qu'elle est méconnue. Paradoxalement, c'est l'acception aberrante qui a cours forcé

sous la pression du nombre au service de l'idole « efficacité »; et c'est l'acception véritable qui est récusée, à cause d'une léthargie endémique de l'activité de la pensée. Cette situation, tragique pour la humanité qui se trouve ainsi compromise en même temps que le meilleur d'elle-même, a été décrite par M. Martin Heidegger, non sans une pointe de prophétisme pathétique qui n'inspire pas la même considération à tous les tempéraments mentaux. Il fait cependant reconnaître que, pour le moins, l'entreprise de Heidegger manifeste la santé de l'esprit et doit être accueillie avec symphathie. Nous en considérerons seulement l'aspect qui intéresse notre props. Encore est-il que, traitant de l'essence de la vérité (1), Heidegger demeure tributaire de la phénoménologie. Et cela exige que nous précisions encore en quel sens nous entendons la question concernant la vérité.

La phénoménologie est sensibilisée au *tout*. Elle secrète par le fait même un totalitarisme auquel l'exigence de la spécification propre demeure étrangère. Si, en toute occurence, on assigne le « tout » comme constituant le principe de l'explication, on risque de déclarer particulier et pour autant insuffisant tel point de vue impérant cependant une explication propre et irremplaçable. La vérité ne se réalisant que moyennant certaines conditiones éthiques, l'« essence de la vérité » peut être reliée par un itinéraire continu à l'essence de la liberté... Notre propos n'est pas de relever les points précis et les phases de ce que nous croyons être la confusion heideggérienne; il faudrait pour cela faire état de l'unité ordonnée du sujet spirituel, et discerner quelles sont les contributions respectives de l'intelligence et de la volonté, à la présence formelle et à la présence ontologique. Et l'aboutissant serait, dans cette perspective, de situer justement la vérité au sein de l'anthropologie. Or rien n'autorise à déclarer a priori que cet intéressant point de vue soit suffisant pour manifester l'essence de la vérité adéquatement. Nous devons donc nous placer, non au point de vue de l'homme, mais au point de vue de l'intelligibilité: laquelle est mesurée par l'homme si on en considère le mode humain, laquelle induit l'homme à trascender sa propre nature, car il est de la natura de l'esprit d'être infini.

Ce qui fait question, c'est l'essence même de la vérité.

Heidegger l'a rappelé avec conviction; il eut et il a encore, dans le monde pensant, une notable audience. Convient-il d'accueillir et son témoignage et ses critiques, c'est ce que nous allons examiner. D'une manière plus précise, nous allons voir que les oppositions auxquelles paraît se heurter l'entreprise heideggérienne procèdent de l'auto-limitation impliquée par l'in-

tuition qui la commande. Nous pensons rendre ainsi mieux perceptible, sinon mieux accessible eu égard à la modernité, ce en quoi consiste l'essence de la vérité.

La vérité tient à la relation entre l'esprit et la réalité; elle est ce selon quoi, primordialement, la relation est manifestée à l'esprit. Or, la relation n'étant pas en elle-même aisément accessible, c'est en fonction de ses extrêmes qu'il convient de la considérer si on veut la situer; il s'en suit que la définition de la vérité est dualistique. La vérité est dans l'esprit, en tant que celui-ci est le sujet d'une relation à la chose; la vérité est dans la chose, en tant que celle-ci possède, en vertu de son être, de pouvoir être en relation avec l'esprit. Tel est, de la définition de la vérité, l'abrégé que propose S. Thomas, et qu'impose d'ailleurs le caractère relationnel de la vérité.

Il serait donc vain de chercher à déterminer si la vérité consiste plutôt en l'un de ces deux aspects, privilégié par rapport à l'autre (2): l'analyse classique a sagement écarté cette difficulté en élaborant les distinctions qui permettent, sans rien altérer, de considérer la vérité soit dans l'esprit soit dans la chose. Mais, quoi qu'il en soit, l'analyse doit retrouver, pour l'essence de la vérité, le caractère relationnel quant à la « ratio essendi » et le mode dualistique qui en découle quant à la « ratio definiendi ». Telle est la norme sure qu'il est possible d'assigner a priori, et dont nous observerons le bien-fondé.

La relation qui est, de l'aveu unanime, constituante de la vérité, en quoi consiste-t-elle? Quoi qu'il en soit de sa factorisation, la question se pose préalablement de sa qualification. Multiples sont les choses dont l'ontologie a objectivement pour mesure une relation: cette relation prend, en chacune de ces choses, un nom qui en désigne la spécification. Quel est le caractère propre de la relation de vérité? Cette relation est dite *de conformité* selon l'analyse classique: l'esprit se conforme à la chose; la chose a, en vertu de son être conformable à l'esprit. Selon Heidegger, cette même relation est dite d'*ouverture*: ouverture-dévoilement de l'étant, Offenheit (3); apérité du comportement en ce qui concerne l'esprit, Offenständigkeit (4). Voilà donc deux qualifications différentes de la relation de vérité, deux manières différentes de caractériser cette relation: conformité, ouverture. Cette dualité est-elle opposition, disjonction, correlation? La chose est d'importance, puisqu'elle concerne l'essence et même l'ontologie de la vérité.

Heidegger estime qu'il s'agit d'une opposition (2), sinon en droit du moins en fait: « Au contraire, là où l'étant est peu connu de l'homme et n'est saisi que rudimentairement par la

science, la révélation de l'étant en totalité peut s'affirmer de manière plus essentielle que là où ce qui est connu et constamment offert à la connaissance est devenu inépuisable pour le regard » (5). Il est bien connu qu'une oeuvre géniale n'est pas communément déchiffrable d'un seul regard: l'analyse des formes effectivement expressives de l'inspiration risque de paralyser la saisie de l'inspiration en elle-même. Il n'est pas surprenant que quelque chose de semblable se passe pour l'« étant », lequel est, comme *étant,* oeuvre de Dieu. La connaissance analytique, que le questionnement réalise et organise, paralyse la connaissance de ce qui, de l'étant, est ultime et se dérobe à toute catégorisation: l'être. En sorte que la vérité-conformité, hospitalière à la connaissance analytique, peut devenir un empêchement à la vérité-ouverture, toute reposante dans le dévoilement de l'étant en sa totalité. L'observation de Heidegger est parfaitement fondée.

Il convient cependant d'en préciser la portée au point de vue qui nous occupe, savoir, nous le rappelons: quel rapport y a-t-il entre la conformité et l'ouverture? Trois observations en préciseront l'examen.

Tout d'abord, les deux choses se présentent comme effectivement comparables, fonctionnellement; c'est-à-dire eu égard à la mise en oeuvre qui en est faite, et qui est relationnelle comme il se doit: la conformité concerne non seulement l'esprit mais également la chose, l'ouverture concerne non seulement l'étant mais également l'esprit.

En second lieu, chacune des deux théories intégre ce que l'autre affirme primordialement: la vérité-conformité n'est pas seulement similitude formelle; elle suppose, en l'unité du même acte, la communication exercée par le connu dans le connaissant. Et, en retour, Heidegger ménage bien, au sein d'un laborieux enchaînement, quelque chose qui équivat à la conformité. L'apprésentation (6) de l'étant à l'esprit est chargée de la relation (7) qu'elle soutient avec l'étant, en sorte que l'étant lui-même est présent dans l'affirmation qui en est faite (8).

Enfin, force est d'observer que chacune des deux théories a en fait considéré un seul des deux caractères: soit la conformité, soit l'ouverture. La systématisation a cependant, ici et là, une allure différente.

La définition de la vérité-conformité est fort connue: « adaequatio rei et intellectus ». Or cette formule suggère, assez anormalement semblerait-il, que l'« adaequatio » est d'abord de la chose à l'intelligence; tandis que, en réalisme, c'est à la puissance qu'il revient de se conformer par son acte à la réalité qu'elle ap-

préhende. Mais cette anomalie disparaît, si on entend « adaequatio » au sens de conformité, et si on observe que la conformation de l'esprit en acte à la chose est fondée sur celle de la chose: c'est en vertu de son être, nous l'avons déja rappelé, que la chose est communicable et qu'elle jouit par conséquent de cette propriété que l'esprit puisse se conformer à elle. En sorte que, si l'« adaequatio » est formellement dans l'esprit, le principe radical en est dans la chose. La formulation, si connue mais trop peu comprise, de la vérité-conformité est donc d'une rigoureuse exactitude: « ada-equatio rei et intellectus ». L'«ada-equatio» procède de la chose, dont l'ontologie mesure l'acte de l'esprit. Cette définition de la vérité, explicite selon la conformité, consignifie donc nécessairement la communicabilité de l'être, laquelle constitue toute la substance du « dévoilement de l'étant ».

Il semble au contraire que la description heideggérienne, aboutissant à l'esprit et y décrivant la vérité comme l'apérité (3) d'un comportement (9), laisse de côté la présence dans l'apprésentation (6) de la relation (7) que celle-ci soutient avec l'étant. L'esprit ne réalise, il est vrai, cette apérité du comportement, ou ce comportement qui est apérité, qu'en « recevant le don préalable de l'étant » et en se « laissant guider » par lui; mais la définition de la vérité n'intégre plus organiquement, si implicitement que ce soit, aucune connexion justifiant une conformité cependant mentionée (8). La vérité est dévoilement de l'étant; la vérité est apérité du comportement. Mais qu'en est-il de la cohérence qui doit exister entre ces deux choses? Q'en est-il de la conformité qui doit en sceller l'unité? Le lecteur reste en suspens.

Les observations qui précédent induisent donc la conclusion suivante. La vérité-conformité est définie de telle manière qu'elle *inclut nécessairement* une communication équivalant à l'ouverture. La vérité-ouverture est définie sans exclure, mais *sans cependant inclure,* la conformité. Il apparaît donc dores et déja qu'il n'y a pas, entre la conformité et l'ouverture, l'opposition qu'ont clamée à l'envie Heidegger et d'autres après lui; la rénovation est généralement l'inverse d'une révolution, sauf pour les prophètes de profession qui vivent de la vérité au lieu de la servir. Cette approche situe *la question,* celle de l'essence de la vérité. La relation qui est constituante de la vérité se présente simultanément comme conformité et comme ouverture. La récente et heureuse mise en lumière du second aspect porte les symptômes de l'« authentique »; mais elle ne permet pas, à elle seule, de voir pourquoi la vérité comporte par essence ces deux caractères. Le fait s'impose, en vertu d'une convergence inductive qui émane de la réflection échelonée au cours de la

durée. Assigner le pourquoi, telle est la question posée par l'essence de la vérité. Comment procéder à le déterminer?

Nous découvrirons mieux l'essence de la vérité dans les cas où se réalise à l'état pur la vérité qui est immanente à toute autre vérité. Le vrai, d'abord, c'est ce qui est; et, en ce sens, le faux n'est pas. La vérité, d'abord, est d'affirmer l'être de ce qui est, de nier l'être de ce qui n'est pas. Le principe radical en lequel toute vérité est actuellement fondée, c'est le rapport objectif entre l'étant et l'être de l'étant, rapport auquel l'esprit s'ouvre et se conforme; car ce rapport objectif est lui-même une ouverture de l'étant, selon l'être qui lui est conforme. Les deux théories concernant la vérité ramènent donc l'une et l'autre à la question qui est primordiale pour l'élaboration de l'ontologie: la qualification de la relation qui est constituante de la vérité dépend de la qualification du rapport qui existe entre l'être et l'étant.

Le rapport entre l'être et l'étant intéresse la vérité, en tant qu'il spécifie la saisie qui est primitive par rapport à toute autre et qui nécessairement a pour objet l'être. La nature de cette saisie primitive a été longuement étudiée; la philosophie « classique » s'est en effet attachée à déterminer le statut de l'*être en tant qu'universel*. On reconnaît aisément, avec Scot et avec les modernes, que l'objet directement connu par l'intelligence est l'universel; mais c'est là une norme générale de l'intellicence est humaine, et il reste à examiner s'il n'existe pas plusieurs types d'universel correspondant respectivement à plusieurs types d'activité de l'intelligence. Et c'est la même quête de l'être qui inspire la description phénoménologique de Heidegger, et qui impère les distinctions précises élaborées par les scolastiques. De l'« homme » considéré en général à chaque être humain exsistant concrètement, il y a un rapport élaboré par l'esprit. De l'« être » considéré en général à chaque étant, il y a un rapport élaboré par l'esprit. Or ces deux rapports ne sont pas de même nature; et cela est rendu manifeste, tant par l'*ordre* que par la *connexion* de leurs termes.

L'*ordre* d'abord. « Homme » (universel) ne se conçoit qu'à partir de Paul ou de Pierre, individus effectivement existants; et, pareillement il est vrai, « être » ne se conçoit qu'à partir de l'étant concret. Mais, en retour, c'est en fonction de « être » qu'est forgé le mot « étant » pour désigner tel singulier existant: «être», tel qu'il est dans l'esprit, jouit d'une certaine préséance en regard de Pierre ou de Paul en tant qu'ils sont des étants. Tandis qu'il n'y a aucune préséance de « homme » par rapport à Pierre ou à Paul.

En second lieu, la *connexion.* « Homme » peut être considéré comme l'ensemble des caractères communs à tous les hommes, autrement dit comme désignant la nature de l'homme. Que cette détermination soit difficile, cela est indubitable; mais il est non moins certain que chacune des sciences humaines la considère en fait comme possible dans son orbite propre. Chaque science humaine, de la paléontologie à la sociologie, admet comme un « donné » une nature de l'homme dont elle cherche à classer ou à découvrir les propriétés. Et parce que ce « donné » est supputé convertible avec l'ensemble de ses propriétés, il a par lui-même une signification; l'esprit, *appréhendant ce donné,* n'a pas n*écessairement* besoin, pour le rendre signifiant, de le référer *actuellement* à tel individu humain antécédemment ou possiblement observé. Cette référence est bien entendu présupposée; mais elle n'est pas, au sein de l'acte par lequel l'esprit appréhende « homme », une condition intégrante sans laquelle cet acte n'aurait aucun contenu intelligible et par conséquent ne serait pas. Disons en bref que *« homme » est séparable de Pierre ou Paul. Au contraire, « être » n'est pas séparable de « étant ».* Car le caractère commun à tous les étants, c'est d'être. Mais ce caractère n'a plus aucune intelligibilité, ni parconsequent aucune signification réelle, si on tente de le « concevoir » séparément de tout étant.

L'universel est l'objet directement connu par l'intelligence. Oui, mais si l'on veut caractériser adéquatement le rapport entre l'être et l'étant, il faut ajouter que les scolastiques ont discerné, dans l'« être », un universel à part tous les autres. Car le rapport de cet universel aux singuliers qu'il récapitule présente des caractères tout à fait propres, tant pour l'ordre que pour la *connexion* de ses termes. L'ordre entre l'« être » et « l'étant » n'est pas assignable selon une priorité supposée univoque; cet ordre manifeste sa *simplicité,* selon une certaine réciprocité. La connexion entre l'« être » et l'« étant » ne comporte pas l'arbitraire relatif du rapport ordinaire entre l'abstrait et le concret; cette connexion manifeste derechef la même *simplicité,* selon une rigoureuse inséparabilité. Et de plus, ces deux aspects que présente la simplicité du rapport « être » - « étant » se coordonnent intrinsèquement. La connexion est comme le canevas de l'ordre: celui-ci consistant en ce que chacun des deux termes est tout relatif à l'autre, celui-là en leur mutuelle inséparabilité. Sans pousser plus avant l'analyse, concluons que le rapport entre l'« être » et l'« étant » est plus simple que tout autre rapport de l'abstrait au concret.

C'est pourquoi *toute saisie comporte un aspect primitif qui*

concerne implicitement l'être; la saisie primitive est donc celle de l'être, en sorte que *la saisie primitive ne se réalise à l'état pur que comme saisie de l'être.* C'est au second de ces aspects qu'Heidegger a consacré ses recherches avec « insistance » (!). Nous verrons, en exprimant cette polarité, inéluctablement lacunaire d'ailleurs, d'une manière plus analytique, pourquoi la vérité heideggérienne demeure inachevée: dévoilement flottant au large de l'apérité et non intégré dans une conformité. Avant d'y procéder, il sera bon de confirmer la valeur de ce que nous venons d'observer, en nous référant à la doctrine éprouvée. Le statut de l'« être » ayant été longuement élaboré par la philosophie « perennis », nous nous bornerons à un simple recoupement.

L'être, observe Cajetan (10), n'est dégagé ni comme un universel plus large que les espèces et les genres, ni comme une forme suprême. Mais l'être est perçu par l'intelligence simultanément comme un universel dont, positivement du moins, on ignore l'universalité, et comme une totalité objectivement déterminée, bien qu'on n'en considère pas actuellement les déterminations.

Or le second de ces caractères vient de la *préséance relative de l'« être » sur l'« étant »*: c'est en fonction de « être » perçu par l'esprit que l'« étant » est *dit en vérité* (et *est* en réalité, si la Dictio est celle de Dieu) « étant »; et, pour « passer » de « être » à « étant », il n'est pas possible d'ajouter à « être » quoi que ce soit d'homogène: en sorte que, percevoir l'« être » actuellement, exclut de considérer dans le même acte ces sortes de déterminations de l'être qui constituent, au moins pour l'intelligence humaine, les étants. Et, en ce sens, les scolastiques ont dit également que la saisie de l'« être » est une saisie « confuse ».

Quant au premier caractère, — savoir que l'universalité de l'être ne soit pas perçue, positivement du moins, — il résulte immédiatement du fait que *l'« être » n'est pas séparable des étants* par rapport auxquels il est universel: il n'est possible d'attribuer positivement une propriété qu'à un sujet supposé autonome par rapport à cette propriété. Cette condition n'étant pas remplie, puisque l'« être » n'est aucunement séparable de l'« étant », on construirait une proposition dénuée de sens parce que non prédicative en attribuant à l'être quoi que ce soit, en égard à l'« étant ».

On voit donc que l'*ordre* et la *connexion* tels que nous les avons reconnus être propres au rapport « être » - « étant » rendent compte des aspects cardinaux d'une expérience mentale, différente certes de celle de Heidegger, mais qui a la même pérennité que l'être lui-même.

* * *

Le rapport « être » - « étant » est donc, nul n'en doute, la clé de la question. La nature de ce rapport se trouvant éclairée, comme on vient de le voir, par comparaison avec d'autres cas à fois moins simples et moins difficiles du rapport « abstrait » - « concret », il est naturel de poursuivre la même comparaison en ce qui concerne, non plus l'objet appréhendé par l'esprit, mais le comportement de l'esprit lui-même. Le rapport de l'« être » à chaque étant n'est pas de même nature que le rapport de l'« homme » à chaque humain: voilà ce que nous venons de rappeler. C'est bien cependant le même esprit qui dégage l'un et l'autre rapport. En quoi le même ensemble des mêmes opérations du même esprit présente-t-il quelque chose de propre dans le cas privilégié où il est spécifié par l'« être »? C'est en l'examinant que nous trouverons quelle est la qualification, sous le regard de l'esprit, du rapport entre l'être et l'étant, et parconséquent la qualification de la relation qui est constituante de la vérité. Nous rencontrerons d'ailleurs de cette manière l'intuition heideggérienne en sa terre d'élection; ainsi pourrons nous en estimer la véritable portée.

L'ordre de l'exposé exige, on le comprendra rétrospectivement, de rappeler que si on laisse de côté le raisonnement, et avec lui le sens du « donc » propre à l'intelligence rationnelle et irréductible à quelque symbolique que ce soit, il y a deux opérations de l'esprit: leurs termes sont, respectivement, le concept et le jugement. Ce qui est sans cesse remis en question par la philosophie, c'est le rapport de ces choses avec la réalité et pourtant leur ordre mutuel; mais ces choses elles-mêmes vont de soi: nul n'a jamais pensé sans juger, et juger consiste à composer des éléments distingués.

La perspective réaliste, avec laquelle Heidegger est en communion intelligible, voit dans le concept et dans le jugement deux manifestations distingueés par l'esprit de la saisie que fait celui-ci de la réalité. Il suffit, pour le comprendre et pour le justifier, d'expliciter les conséquences qu'implique immédiatement un fait primordial et incontestable: l'intelligence rationnelle ne comprend qu'en composant et en divisant. Or l'acte de composer porte sur des éléments qui, eu égard à la composition effectuée, sont par le fait même considérés comme simples. Et, pareillement, l'acte de diviser aboutit à des éléments qui, eu égard à la division effectuée, sont, par le fait même, considérés comme simples. Voilà donc, en vertu même de la nature de l'intelligence rationnelle, deux modes corrélatifs d'appréhension. L'appréhension qui porte sur l'élément simple est dite simple;

celle qui consiste en l'acte de composer ou de diviser est habituellement appelée jugement. Cela peut et doit être accepté par n'importe quelle philosophie; mais cela exige d'être complété, et c'est en quoi le réalisme manifeste son originalité.

La distinction entre les deux modes corrélatifs de l'appréhension n'acquiert en effet de précision que si on assigne quelle est cette composition en fonction de laquelle le « simple » se trouve déterminé. Or, si l'esprit a prise sur la réalité, réalité qui est indépendente de l'esprit, le fait de cette réalité, le fait en quoi consiste ce caractère réel et objectif de la réalité, constitue un donné distinct de tout ce qui est dans l'esprit, et qui, s'il procède de la réalité, cependant n'est pas elle. Selon le réalisme, la composition radicale est donc, pour l'esprit, entre l'être d'une part et ce qui formellement n'est pas l'être d'autre part. Cela permet de comprendre la véritable nature des deux opérations de l'esprit.

L'appréhension simple porte sur ce qui, formellement, n'est pas l'être; elle atteint parconséquent, dans l'existant réel, les déterminations dont l'ensemble constitue la nature. Et comme la nature s'appelle encore quiddité, l'appréhension simple s'appelle également *saise quidditative.* Il importe pour ce qui suit d'observer que la saisie quidditative n'est pas nécessairement la saisie d'*une* quiddité. On dit d'une chose distincte à part toute autre chose qu'elle a *une* quiddité, laquelle mesure l'être que cette chose possède en propre. Mais toute réalité, distincte ou non, intégrée à une autre réalité ou non, a une nature. C'est la nature ainsi entendue, subsistant en une réalité concrète, mais non liée nécessairement à un suppôt déterminé, qui est l'objet de la saisie quidditative. Cette saisie est donc plus large, en droit comme en fait, que celle de *tel* « étant » concret: « quidditative » caractérise, en même temps que le mode de la saisie, l'objet qui la spécifie, mais cet « objet » ne coincide pas avec un existant singulier, il est un aspect réellement distinct en toute réalité.

La saisie réalisée dans le jugement peut-être dite saisie judicative. La portée de cette locution résulte de ce qui précède. La saisie quidditative portant sur ce qui, formellement, n'est pas l'être et compose avec l'être, la saisie judicative porte formellement sur l'être en tant que celui-ci est le principe radical de l'unité pour toute composition, et en particulier pour la composition avec lui de ce qui formellement n'est pas lui. Le jugement « Ce-ci est » est à la fois le plus simple et le plus difficile. Le « ce-ci » étant l'objet d'une saisie quidditative, la saisie judicative porte sur l'être en tant que celui-ci est dési-

gné par le « ce-ci »; car, dans l'être, se réalise l'unité entre le « ce-ci » et l'être qui est concrètement mesuré par lui.

Il y a donc, de l'aveu unanime, deux opérations de l'esprit. Leur distinction, et respectivement leurs définitions se justifient *en réalisme* parce qu'elles correspondent a deux types de saisie: la saisie quidditative a pour objet, dans la réalité, ce qui formellement n'est pas l'« esse », et dont l'archétype est la quiddité; la saisie judicative a pour objet formellement l'« esse » en tant que celui-ci est, pour toute composition, le principe radical de l'unité.

Les précisions que nous venons de rappeler étaient nécessaires pour pousser plus avant notre recherche. La qualification de la relation qui est constituante de la vérité dépend de celle du rapport entre l'être et l'étant. Ce rapport est, en un sens, un cas particulier du rapport universel-singulier, ou abstrait-concret; mais il constitue également un cas à part tous les autres et irréductible à tout autre. L'*ordre* entre l'être et l'étant est de type involutif, la *connexion* entre l'être et l'étant est rigoureusement réciproque; et ces deux caractères manifestent, tant respectivement que par leur unité, la même simplicité pour le rapport entre l'être et l'étant. Voilà, nous l'avons vu, ce qu'impose la nécessité, primordiale pour la métaphysique, d'attribuer l'être à ce qui est.

Mais nous n'avons pas encore examiné comment cette nécessité est donnée à l'esprit. Pour dire « étant », il faut déja avoir « être »: *ens ab esse dicitur,* répète habituellement S. Thomas. Or, si l'étant est donné dans la réalité, d'où vient « être »? « Etre » est certes également dans la réalité, mais c'est seulement comme acte de l'étant, comme détermination de l'étant qui est donc présupposé; et ce n'est pas comme ce en vertu de quoi l'étant est dit étant, et qui doit être donné primordialement, non certes indépendemment de l'étant, mais en même temps que lui et non dépendemment de lui. La saise primordiale « il y a l'étant » requiert donc qu'on explique comment « être » est dans l'esprit, primordialement.

Or il n'y a pas d'autre moyen, pour l'assigner, que de considérer l'activité de l'esprit. Cette activité, en l'acte primordial qui est l'expression spontanée de la nature intellectuelle, échappe à une prise réflexe. Mais l'esprit demeure le même, et son activité conserve la même nature lorsque celle-ci s'exerce habituellement, d'une manière moins primitive, et permettant la réflexion et l'analyse. Et comme cette activité analysable comporte, en vertu de la nature même de l'esprit, nous l'avons rappelé, la saisie quidditative et la saisie judicative, il faut conclure que

l'esprit qui a en lui de pouvoir saisir ce qui n'est pas lui, ne peut réaliser cette possibilité que selon les deux modalités quidditative et judicative. Comment l'« être » est-il dans l'esprit? La question se circonscrit. « Etre » ne peut « être dans l'esprit que par une saisie exercée par l'esprit; cette saisie est-elle quidditative, ou bien judicative, ou enfin l'un et l'autre? Voilà ce qu'il faut examiner.

La résolution, en matière difficile, s'introduit en fermant les voies aberrantes.

Tout d'abord, la saisie de l'être ne peut pas ne pas être judicative: parce que l'être n'est donné que dans l'étant, et parce que l'être n'est pas l'étant: l'acte de diviser doit donc intervenir, or cet acte relève de la saisie judicative (11).

En second lieu, il est impossible que la saisie en vertu de laquelle « être » est primordialement dans l'esprit soit seulement du tipe judicatif. Et cela pour deux raisons qui s'enchaînent.

Cette saisie concerne en effet simultanément l'être et l'étant. Or, en tant qu'elle concerne l'être, elle est d'une part dépendante de l'étant, et c'est pourquoi elle est, comme nous venons de le voir, nécessairement judicative; mais, d'autre part; elle est également non subordonnée à l'étant, car celui-ci est dit étant dans l'acte de cette saisie, et non postérieurement à elle; or cela exige, nous l'avons déja observé, que « être » soit dans l'esprit, non dépendemment de l'étant; et si ce rapport n'est pas considéré, la saisie ne peut être judicative, et elle est parconséquent quidditative.

La seconde raison procède du caractère judicatif déja reconnu à la saisie de l'être. Celui-ci ne peut être saisi que dans l'étant, et dès lors comme n'étant pas l'étant. Mais une *saisie* négative est impossible, surtout lorsqu'il s'agit d'une donnée qui est primitive. Que l'être soit discerné dans l'étant et comme n'étant pas l'étant suppose en fait une saisie positive, atteinte par le jeu implicite d'une double négation: l'être est dans l'étant, et il n'est pas, ce qui est effectivement de l'étant et n'est pas de la nature de l'être. L'activité judicative ne peut donc s'exercer au sein de la saisie de l'être, que fondée d'une part sur l'intuition de la nature de l'être, intuition qui est connaturelle à l'esprit, et fondée d'autre part sur une saisie positive que ne peut assurer l'exercice de la saisie judicative elle-même. Cette intuition par connaturalité et cette saisie positive relèvent donc d'une saisie quidditative, nécessairement intégrée à la saisie primitive de l'« esse ».

Concluons donc que la saisie primordiale en vertu de la-

quelle « être » est dans l'esprit est indissociablement quidditative et judicative (12). Cela d'ailleurs est cohérent; l'esprit étant en effet *capax entis*, et ainsi radicalement *capax Dei*, il convient que son rapport primordial à l'être exige et manifeste l'intégrale mise en oeuvre de toutes ses virtualités. L'esprit ne serait pas confirmé en chacun de ses actes si, originellement, le sceau de l'être n'était apposé sur sa puissance en totalité.

Nous pouvons maintenant examiner quelle doit être la qualification de la relation qui est constituante de la vérité: conformité? ouverture? Nous sommes guidés dans cette recherche par une observation fort simple. Le « modus definiendi » qu'impose, pour la vérité, le fait que celle-ci est relation s'impose évidemment pour toute qualification de cette même relation. Or la relation ne pouvant être aisément caractérisée qu'en fonction de ses extrêmes, le « modus definiendi » qui la concerne est dualistique; et il est bien remarquable, nous l'avons déja observé, que les deux théories classique et heideggérienne de la vérité soient sur ce point en exacte concordance: *conformis-conformabile; Offenheit (3) - Offenständigkeit* (4). C'est, ici et là, la même référence au même couple intelligence-étant: avec cependant une inversion d'ordre qui manifeste profondément, nous le verrons, l'essence de la vérité.

Nous pouvons donc conclure avec certitude que le « modus definiendi » doit être dualistique pour la qualification de la vérité, en même temps qu'il l'est pour la vérité elle-même. C'est-à-dire que la qualification de la vérité doit procéder et résulter des qualifications qui appartiennent respectivement à chacun des deux extrêmes entre lesquels subsiste la relation de vérité.

Et comme il convient, notre recherche visant des données primordiales, de considérer cette vérité primordiale qui est l'attribution de l'être à l'étant réalisée dans l'affirmation « ce-ci est », les deux extrêmes de la relation de vérité sont d'une part le rapport de l'être à l'étant, d'autre part l'acte par et dans lequel l'esprit saisit et affirme ce rapport de l'être à l'étant.

La qualification de la vérité dépend donc, au point où nous sommes parvenus, de la qualification du rapport entre l'être et l'étant d'une part, de la qualification de l'acte par et dans lequel l'esprit saisit ce rapport d'autre part.

Or ces deux qualifications ont fait l'objet des deux paragraphes précédents, respectivement. Le rapport entre l'être et l'étant est caractérisé par l'ordre et par la connexion qui lient ses deux termes: ordre irréductible à une priorité univoque, parce qu'il inclut une involution originale; connexion irréductible au type générique abstrait-concret, parce qu'elle comporte une récipro-

cité originale. *Ordre, connexion:* telle est donc, analytiquement, la qualification du rapport « être-étant ». Quant à l'acte par et dans lequel l'esprit saisit ce rapport, il est indissociablement, nous l'avons vu, *saisie quidditative* et *saisie judicative*: et celle est, analytiquement, la qualification de cet acte.

Nous devons maintenant achever de mettre en oeuvre, au point de vue de notre recherche, la similitude qui évidemment existe, quant à la structure, entre la vérité et sa qualification. La vérité étant relation, la « ratio definiendi » qui la concerne revêt inéluctablement un mode dualistique: voilà ce que nous venons de considérer; mais la relation a une unité propre, appartenant à sa « ratio essendi » et consistant en la réciprocité fondamentale qui existe entre ses extrêmes: voilà ce dont maintenant nous devons faire état. Or ce qui est vrai de la vérité parce qu'elle est relation, l'est concomitamment de la qualification de la vérité. C'est-à-dire que les deux qualifications « ordre, connexion » et « saisie quidditative, saisie judicative » doivent être corrélatives l'une de l'autre, comme le sont les deux extrêmes de la relation de vérité auxquels elles appartiennent respectivement. Il est opportun de le vérifier; car, en matière difficile, une déduction faite a priori requiert d'être confirmée par les faits.

Or la saisie judicative correspond à la connexion, c'est-à-dire à l'implication originale qui existe entre l'être et l'étant. Cela, nous l'avons rappelé ci-dessus, il suffira donc de le répéter brièvement à ce nouveau point de vue. L'être n'est donné que dans l'étant; l'esprit ne peut donc dégager l'être qu'à partir de l'étant, et en distinguant l'être de l'étant: « l'étant n'est pas l'être ». Mais, parce que justement l'être n'est que dans l'étant, il n'en est pas positivement séparable; en sorte que l'être se distingue de l'étant du fait que « l'étant possède des déterminations qui ne sont pas de la nature de l'être ».

Voilà donc deux négations corrélatives qui épousent la réciprocité de la *connexion*: l'étant *n'est pas* l'être; telle détermination de l'étant *n'est pas* de la nature de l'être. Et comme, concernant les données primitives, aucune saisie quidditative n'a pour objet une négation, il s'en suit que la saisie de la *connexion* requiert une saisie judicative. Cette saisie comporte, nous venons de le voir, si on l'analyse avec précision, deux négations. Leur ensemble a d'ailleurs été désigné confusément par la locution « jugement de séparation »; suggestive à un point de vue partiel, cette expression a l'inconvénient de suggérer également que l'être est séparable de l'étant, alors qu'il ne l'est pas. Quoi qu'il en soit, cette locution met heureusement en évidence, dans la mesure où elle est légitime, l'existence de la correspondance entre *la saisie judicative et la connexion.*

Or la saisie quidditative correspond à l'ordre, c'est-à-dire à l'involution originale entre l'être et l'étant.

Cette affirmation ne fait, comme la précédente, que reprendre sous une autre forme ce qui a déja été exposé. D'une part, « être » est ce en fonction de quoi l'étant est nommé « étant »; « être » doit *pour autant* être donné sans que l'esprit ait à faire état de l'étant; ce ne peut donc être que dans une saisie spécifiée par l'être et *par lui seul,* par un seul objet: saisie quidditative parconséquent. D'autre part, les deux négations dont il vient d'être immédiatement question, et dont l'ensemble intégre la saisie judicative du rapport entre l'être et l'étant, ne peuvent constituer un seul et même acte de l'esprit que supposée connue la nature de l'être.

Le schéma de cet acte est alors, conjointement: A n'est pas B, B n'est pas A; A étant la nature de l'être, et B les déterminations de l'étant. Or cette connaissance de la nature de l'être est connaturelle à l'esprit (13), et relève d'une saisie quidditative. La saisie quidditative est donc le lien organique en vertu duquel se trouve fondée l'unité de la saisie totale du rapport entre l'être et l'étant, et résolue l'apparente circularité qui paraîtrait exister entre les deux termes de ce rapport: « être » ne pouvant être dégagé qu'à partir de l'étant, devant cependant être donné à un certain point de vue sans faire état de l'étant. La saisie judicative intégrant en l'unité de son acte deux négations corrélatives, la saisie quidditative paraît être à la fois postérieure et antérieure à la saisie quidditative: en réalité elle lui est immanente, car elle en constitue le principe d'ordination et d'unité; les deux négations qui composent la saisie quidditative sont en effet référées, selon deux aspects différents, à la saisie quidditative: tout comme les éléments d'un même ordre sont « un » parce-qu'ils sont référés, selon des aspects différents, au principe de cet ordre. Et comme la saisie globale faite par l'esprit, simultanément selon les deux modes judicatif et quidditatif, présente le même ordre involutif que le rapport objectif entre l'être et l'étant, il s'en suit que *la saisie quidditative,* principe de l'ordre consitué par la saisie qui est dans l'esprit, *correspond à l'ordre qu'inclut objectivement le rapport entre l'être et l'étant.*

Concluons. Les qualifications de chacun des deux extrêmes de la relation qui est constituante de la vérité ont été déterminées respectivement par argument propre. On devait affirmer a priori, entre ces-deux qualifications, la corrélation qui se trouve induite par la relation même de vérité: cette corrélation ne fait qu'exprimer, selon le mode dualistique qui convient à la « ratio definiendi » d'une relation, l'unité de la même relation quant

sa « ratio essendi ». Et nous avons effectivement vérifié l'existence de cette corrélation.

Ayant choisi de considérer la vérité primordiale qu'enclôt l'affirmation « ce-ci est », cette vérité a, d'une part, pour fondement dans l'objet, le rapport entre l'être et l'étant, rapport caractérisé par *la connexion et par l'unité d'ordre* de ses termes; cette même vérité a, d'autre part, pour fondement dans l'esprit l'acte de celui-ci, acte singulier dont l'unité intégre organiquement une *saisie judicative* et une *saisie quidditative.* Or il existe, nous l'avons vu, la même corrélation, expressive du mode dualistique de la « ratio definiendi », d'une part *entre la connexion et la saisie judicative,* d'autre part *entre l'ordre et la saisie quidditative.*

Nous venons de déterminer les qualifications des deux extrêmes de la relation qui est constituante de la vérité, à la fois respectivement selon leur spécification et unitairement selon leur corrélation. Nous allons maintenant procéder à qualifier la relation elle-même de vérité: tel est le but que nous n'avons cessé de viser. Autrement dit, recherchant quelle est la qualification de la relation de vérité, nous avons d'abord, comme il se doit, considéré cette relation en fonction de ses extrêmes, c'est-à-dire selon la « ratio definiendi », laquelle est toujours première « quoad nos ». Nous allons maintenant remonter de la « ratio definiendi » à la « ratio essendi », c'est-à-dire considérer en elle-même cette même relation de vérité.

La qualification d'une relation découle de celle de ses extrêmes. Cela tient à l'essence même de la relation. La relation ne peut en effet avoir d'unité et partant de réalité, que si elle se coordonne avec chacun des deux termes qu'elle unit, selon la modalité qui la spécifie elle-même, et qui est parconséquent la même pour les deux extrêmes (14). Mais le caractère dualistique, impliqué par la « ratio definiendi » qui répond à la dualité des extrêmes de la relation, doit se résoudre en unité en ce qui concerne la relation elle-même. La qualification de la relation qui est constituante de la vérité est donc tout simplement ce qui est en fait le principe de l'unité pour la corrélation qui existe entre les qualifications des deux extrêmes de cette même relation.

Comment la connexion entre l'être et l'étant d'une part, *la saisie* judicative du rapport entre l'être et l'étant d'autre part, se résolvent-elles en unité? La réponse à cette question déterminera une première qualification de la relation de vérité, conformément au premier aspect de la corrélation qui existe entre les qualifications de ses extrêmes. Comment l'*ordre* entre l'être et l'étant d'une part, la *saisie quidditative* de l'être au sein du rap-

port entre l'être et l'étant d'autre part, se résolvent-ils en unité? La réponse à cette question déterminera une seconde qualification de la relation de vérité, conformément au second aspect de la corrélation qui existe entre les qualifications de ses extrêmes. Or il est aisé de répondre à l'une et à l'autre question.

La *connexion* entre l'être et l'étant d'une part, la *saisie judicative* du rapport entre l'être et l'étant d'autre part, sont « un » selon la *conformité.*

Cette affirmation est évidente, eu égard au sens qui a été ci-dessus fixé pour le mot « conformité », selon le mode dualistique qu'impère pour la relation la « ratio definendi »: l'esprit se conforme à la chose, parce que la chose, en vertu de son être, est conformable à l'esprit: telle est la définition de la « conformité ».

Or la saisie judicative est effectivement l'acte par lequel l'esprit épouse la forme de la chose, se conforme à elle par conséquent; cette saisie intégre en effet, nous l'avons dèja dit à deux reprises et nous n'y revenons pas, deux négations corrélatives l'une de l'autre, lesquelles expriment respectivement la distinction et l'inséparabilité de l'être et de l'étant, c'est-à-dire ce que nous avons appelé globalement la *connexion* de l'être et de l'étant.

Et en retour, la chose que peut saisir directement l'intelligence humaine, c'est la réalité crée et sensible dont l'unité inclut composition entre l'être et l'étant. Et c'est en vertu de cette composition, laquelle d'une manière précise est la *connexion,* que la chose a d'être conformable à l'esprit: car l'esprit exerce connaturellement son activité en composant et en divisant, autrement dit en jugeant.

La conformité est donc le principe de l'unité entre la saisie judicative et la *connexion.* D'où il faut conclure, en vertu de la démarche qui précède, qu'elle constitue une qualification de la vérité. La théorie classique est donc sur ce point, non seulement justifiée, mais encore corroborée par un argument apodictique. *La vérité est, par essence, conformité.*

L'*ordre* entre l'être et l'étant d'une part, la *saisie quidditative* de l'être au sein du rapport entre l'être et l'étant d'autre part, sont « un » selon l'*ouverture.* Nous nous référons ici à la terminologie heideggérienne, parce qu'elle est au goût de la modernité et d'ailleurs suggestive malgré ses défectuosités.

L'ordre original entre l'être et l'étant consiste en la priorité, relative, nous l'avons expliqué, de l'être sur l'étant (15): c'est l'être qui est le principe de l'ordre constitué par l'être et par l'étant conjointement. La saisie quidditative est pareillement,

dans l'esprit, le principe de l'unité pour la saisie, globalement considérée, du rapport être-étant. Aussi y a-t-il, on l'a vu, corrélation entre la saisie quidditative et l'être qui formellement en est l'objet.

Mais cette saisie quidditative ne peut subsister qu'au sein de la saisie globale. Comment s'en distingue-t-elle? Ou bien, ce qui revient au même, et corrélativement; l'être ne peut être saisi que dans l'étant; comment, donc, l'être peut-il être saisi lui seul distinctement, et non dépendemment des déterminations de l'étant? Heidegger observe fort justement, rejoignant d'ailleurs, en cela, la lettre même de S. Thomas, que l'être ressortit à l'étant en sa totalité.

Il reste qu'une conjonction originale doit s'établir, au sein de la saisie globale qui porte sur le rapport être-étant, entre l'étant en sa totalité apte à communiquer l'être, et l'esprit en acte d'appréhender apte à exercer la saisie quidditative. C'est cette conjonction singulière, originale au sein d'une saisie globale, qui peut être caractérisée, non certes adéquatement mais du moins distinctement, par l'« ouverture »: Offenheit (3, Offenständigkeit (4). L'étant ne peut communiquer l'être que selon sa totalité, parce que l'être affecte l'étant en le terminant ultimement (15), ce qui concerne la totalité de l'étant; en sorte que, si cette communication s'exerce effectivement et parconséquent procède de l'étant, cela implique que celui-ci soit dans un certain état qui n'en est pas une détermination particulière mais en modalise la totalité. C'est cet état qu'on peut appeler « ouverture ». Et cette même communication ne peut être reçue par l'esprit, qui est d'ailleurs en acte de la saisie judicative, que si, exerçant ce jugement, l'esprit ne laisse pas d'être « ouvert » à cette communication, se l'assimilant comme une réalité simple par la saisie quidditative.

Ainsi, le mot « ouverture », directement, ne signifie qu'une image. Mais cette image désigne descriptivement le principe de l'unité entre l'*unité organique*, ou *ordre*, du rapport être-étant d'une part, et la *saisie quidditative* d'autre part. D'où il faut conclure, en vertu de la démarche exposée dans les paragraphes précédents, que l'« ouverture » désigne descriptivement une qualification de la vérité. La théorie heideggérienne est donc, sur ce point et quant au fond, non seulement justifiée mais corroborée par un argument apodictique. *La vérité est, par essence, « ouverture ».*

L'aporie que nous nous étions proposés d'examiner est donc ré solue, au moins en première approximation. La relation qui est constituante de la vérité *n'est pas seulement conformité ou*

seulement ouverture; le même argument démontre que la relation de vérité possède nécessairement l'une et l'autre qualification. Avant d'indiquer au moins sommairement l'achèvement de la même résolution, nous allons en confirmer la première partie par contra-position. Et nous entendons par là que, la vérité ayant indissociablement deux qualifications, disjoindre celles-ci l'une de l'autre, et exclure en fait l'une d'entre elles, entraîne contradiction.

On le comprendra du dedans, mieux parconséquent, en examinant l'ordre qui existe entre ces deux qualifications: nous le verrons en terminant. Nous allons pour le moment considérer non plus l'intuition positive de Heidegger, dont nous avons déja fait état, mais l'ensemble de sa position telle qu'elle est en fait sinon d'intention. Et nous allons voir que la vérité-ouverture, *à elle seule*, est non consistante: parce qu'elle rend impossible le questionnement qui en constitue la charte de naissance et pour autant la justification.

* * *

L'« ouverture » désigne descriptivement un état: l'*ouverture-devoilement* désigne l'état de l'étant, lorsque celui-ci communique ce qu'il possède en propre selon sa totalité, à savoir l'être (16); l'*ouverture ex-position* (17) désigne l'état de l'esprit, lorsque celui-ci s'ex-pose à létant, s'abandonne au dévoilement de l'étant (18). Nous devons d'ailleurs, pour juger avec exactitude la position de Heidegger, en admettre les données de fait, et laisser de côte l'aspect judicatif que nous avons cependant vu appartenir nécessairement à la saisie du rapport entre l'être et l'étant. Mais, même ce faisant, il est impossible de considérer l'ouverture comme ce qui est le plus originel; un état, qui n'est pas la nature elle-même puisqu'au moins pour l'esprit humain l'ouverture n'est pas permanente, un tel état donc suppose une actuation minimale. L'ouverture, du côté de l'esprit, requiert inclination vers l'étant, désir, questionnement: dispositions immanentes à l'esprit et cependant s'en distinguant (19). Disons, en bref, que jamais l'esprit ne s'« ex-poserait à l'étant », s'il ne percevait en lui-même spontanément l'exigence d'un questionnement.

Ce questionnement est d'ailleurs double, conformément au caractère auto-conscient de tout acte intellectuel. « Pourquoi l'étant? »: voilà le questionnement direct; questionnement que l'esprit accompagne spontanément d'un questionnement au moins latent, et subordonné au premier: « Pourquoi, en moi même, ce pourquoi? ». Et il n'y a évidemment pas d'autre « pour-

quoi », pas même pour le regard critique, encore moins pour l'esprit s'exerçant spontanément.

Or, si le dévoilement se produit, il réalise l'équation entre l'Offenheit de l'étant et l'Offenständigkeit de l'esprit: en sorte que le dévoilement constitue, comme il se doit, la réponse au pourquoi; mais, en outre, le dévoilement n'ayant du côté de l'étant aucune norme ou mesure ou « définition » ou nature... le dévoilement *est* la réponse au questionnement; et il ne peut, selon tout ce qu'il est, être *rien d'autre que* la réponse au questionnement. L'« ouverture-dévoilement » et l'« ouverture-ex-position » n'étant posées que par corrélation, elles se correspondent si justement et si adéquatement que, paradoxalement, l'« ouverture » s'enferme et s'isole dans son propre cercle: le dévoilement est la réponse au « questionnement » qui suscite l'« ex-position » de l'esprit à l'étant.

On dira: le dévoilement est dévoilement de l'*étant*. Certes. Mais, précisément parce que la saisie judicative n'est pas intégrée à la théorie de Heidegger, le *rapport* entre l'étant ne peut pas être *positivement* considéré. En sorte que le dévoilement ne se réalise qu'en flottant sur l'oubli de toutes les déterminations de l'étant: il doit pour cela se réduire à un fantôme sans densité. Il est supputé émaner de l'étant en sa totalité; mais il ne peut pas avoir, *en regard de l'esprit*, une consistance autonome *par rapport à l'esprit*, parce que l'esprit ne la coordonne pas, en vertu d'un acte qui est le jugement, avec l'étant en sa concrétude perçu actuellement. L'instance ne porte donc pas. Bien que le dévoilement soit « *de* l'étant », s'il est décrit en fonction de l'ouverture exclusivement, il n'est rien autre en tout ce qu'il est que le corrélat de l'ex-position; réponse au pourquoi, et rien que cela, il n'a pas d'autre mesure que celle du pourquoi.

On voit dès lors la conséquence, inéluctable. L'étant, en se dévoilant, répond au pourquoi; mais comme il n'a pas d'autre mesure que celle du pourquoi; il n'a pas en lui de quoi pouvoir, de nouveau, susciter le pourquoi; et comme, d'autre part, c'est dans l'étant que prend racine originellement le questionnement, tout comme c'est fort légitimement l'Offenheit qui est posée comme le principe de l'Offenständigkeit: il s'en suit que l'étant, en se dévoilant, tarit le questionnement; car celui-ci devrait surgir de l'étant: alors que l'étant, incapable d'entretenir en tant que dévoilé, se trouve commensuré par le pourquoi et par la même rendu incapable d'entretenir le pourquoi. Le dévoilement, non inviscéré dans l'étant à la faveur d'un acte de l'esprit, à la faveur d'un jugement qui permet, en distinguant l'être de l'étant, de saisir leur unité *d'ordre*, le dévoilement ainsi conçu flotte

dans un nuage au dessus de l'étant; il voile l'étant, et il rend ainsi impossible que l'étant fasse question. Et comme l'esprit n'a pas en lui d'autre question, en deça de la double question par laquelle, nous l'avons vu, il fait face à l'étant, l'esprit est saturé; l'esprit est en état d'ouverture au dévoilement, mais il se trouve du même coup enveloppé de ce nuage flottant qui est le lieu d'élection du dévoilement lui-même.

L'ouverture heideggérienne, en se réalisant toute selon le dévoilement de l'étant et selon l'ex-position à l'étant, saute dans un univers à part dont elle est d'ailleurs toute la substance, et dans lequel elle se trouve parconséquent isolée. Cette ouverture ne peut donc être ouverture que sur elle-même, c'est-à-dire qu'elle n'est rien. La vérité-ouverture, *à elle seule,* est donc non consistante; et sa prétendue genèse aboutit à son auto-destruction.

Une observation le confirme a posteriori, péremptoirement. Heidegger ne refuse pas, dit-il, la question « Dieu? »; mais il reconnaît que cette question est, au moins provisoirement (?), étrangère à sa recherche. Or il y a là une anomalie. La question « Dieu? » se trouve en effet inéluctablement posée, en même temps que l'inférence nécessitante conduisant à Dieu se trouve imposée, à partir de deux données; premièrent, *tel étant est;* deuxièmement, *c'et étant selon son être fait question.* Et ces deux données sont à la fois nécessaires et *suffisantes*: nécessaires, parce qu'elles sont et sont observables; suffisantes, parce qu'il n'y en a pas d'autres susceptibles de conduire de l'être à l'Etre. Quiconque, donc, « a » ces deux données *doit* poser la question « Dieu? », et assigner les normes intelligibles du cheminement vers Dieu. Il n'y a, à cela, qu'une seule condition, non pas surajoutée aux données précédentes, mais implicite: *il faut que l'être soit saisi dans l'étant conformément à la nature de l'intelligence.* Alors seulement, mais alors nécessairement, l'étant créé doit conduire la créature intelligente à l'Etant par Soi. Cela, il est vrai, nous ne pouvons l'affirmer qu'en vertu de la Sagesse divine et dans la lumière de la foi; mais nous nous permettons d'en faire état, en vue de confirmer notre conclusion concernant l'ouverture heideggérienne.

Cette confirmation, la voici. Heidegger « a » manifestement en possession les données qui viennent d'être reppelées. Il a, nous paraît-il, rendu un éminent service à la philosophie contemporaine: d'une part, en remettant en évidence la priorité *relative* de l'être sur l'étant, et corrélativement le caractère simple de la saisie de l'être; d'autre part, en ramenant la question de la vérité à la manifestation de l'étant, et en partant du fait

que l'étant fait question. Nombre d'excellents esprits, qui ont posé et élaboré la question « Dieu? », n'en ont certainement pas « possédé » les prémisses mieux que Heidegger. Comment, dans ces conditions, Heidegger ne réussit-il pas même à poser cette question? La raison n'en peut-être, d'après ce qui précède, que dans un vice d'interprétation de ces « données » primitives.

L'authenticité du point de départ ne garantit pas la rectitude du cheminement. Il ne suffit pas de considérer la question de l'étant, il faut également la bien poser. Or si le dévoilement, qui est censé communiquer à l'esprit à partir de l'étant à la fois l'état de question et la réponse à cette question, tarit en fait le questionnement parce qu'il coupe celui-ci de sa source vive qui est l'étant: alors, l'étant devient stérile. Epuisé par l'enfantement du dévoilement, et distant de l'être qui au regard de l'esprit s'est séparé de lui, l'étant n'a plus ni la force ni d'ailleurs le moyen de renvoyer l'esprit à autre chose que lui. La question « Dieu? » ne peut plus se poser, parce que la seconde des données qui en constituent les prémisses à la fois nécessaires et nécessitantes est radicalement altérée: l'étant créé ayant saturé l'esprit, cet étant obture la question qu'il constituaint, en sorte qu'il ne peut plus renvoyer à une réalité « autre » et partant transcendante.

Si Heidegger ne pose pas en fait la question « Dieu? », cela tient *en droit* non certes à son intuition originelle mais à la limitation dont il l'hypothèque par le truchement d'un phénoménologisme unilatéral. La vérité est ouverture, voilà ce qu'Heidegger a fort bien perçu et heureusement rappelé. Mais, faisant, au moins en fait, de l'ouverture exclusivement, l'unique qualification de la vérité, Heidegger a altéré la partée de sa propre intuition. L'ouverture, indûment érigée en « raison » de la vérité, interdit en droit l'accès à la plénitude de la vérité.

La vérité est donc indissociablement ouverture et conformité. Nous l'avons établi par l'analyse, en considérant l'essence de la vérité. Nous l'avons confirmé pas l'observation: supprimée la conformité, l'ouverture se dissipe en nuée.

L'observation devrait s'étendre explicitement à la seconde partie de l'alternative: qu'adviendrait-il, si l'on prétendait réduire la qualification de la vérité exclusivement à la conformité? Ce n'est pas là une hypothèse abstraite. Nous avons vu en effet que la théorie « classique » de la vérité a caractérisé celle-ci explicitement par la conformité. L'ouverture est il est vrai, nous l'avons également observé, consignifiée par la définition « adaequatio rei et intellectus »; c'est la *res* qui est au principe de

toute la conformité, or elle ne le peut qu'en vertu d'une communication, laquelle précisément est convertible avec l'ouverture.

Mais il reste qu'*en fait*, la définition classique n'a pas été comprise en toute sa profondeur. La tradition scolaire a *en fait* interprété cette définition d'une manière unilatérale, lui faisant signifier la vérité exclusivement comme conformité. La conséquence en fut et en demeure un appauvrissement du contenu communément désigné par le mot « vérité ». Ce contenu est, selon le « modus significandi » intégré à la mentalité contemporaine, un contenu purement formel; il a perdu sa valence primordiale, laquelle ressortit à l'ontologie. La scolastique partage certes avec d'autres causes la responsabilité de ce méfait, mais il serait stérile d'instituer un procès.

Heidegger a, sur ce point, dit et bien dit l'essentiel. Il a judiceusement montré l'insuffisance de la théorie classique, *telle qu'elle est interprétée en fait*, c'est-à-dire faisant consister l'essence de la vérité *exclusivement* en la conformité. La méprise de Heidegger consiste en ce qu'il a dit: « L'essence de la vérité *n'est pas* conformité »; alors qu'il aurait dû dire: « L'essence de la vérité *n'est pas que* conformité ». L'erreur, en l'occurance, est d'exclure. Mais les critiques de Heidegger sont justes et d'ailleurs suffisantes, si on les comprend comme l'exigence d'un complément et non comme la destruction de ce qui demeure le fondement.

Il serait donc inutile d'expliciter davantage l'observation par laquelle se trouve confirmée la qualification de la vérité: la stérilité de systémation heideggérienne confirme, nous l'avons vu, que la vérité ne peut pas être exclusivement ouverture; mais Heidegger lui-même a parfaitement montré que la vérité ne pas être seulement conformité.

La qualification de la vérité est indissociablement ouverture et conformité: nous pensons l'avoir établi. Cette conclusion affirme un « fait »; elle exige parconséquent un complément, savoir de rendre compte du « comment ». La qualification de la vérité doit en effet être *une*, comme est un son sujet qui est en propre l'essence de la vérité. Puis donc que cette qualification présente deux modalités, celles-ci doivent soutenir entre elles, en vertu de leur nature même, une ordination constituant le principe de leur unité.

Cette ordination est d'ailleurs manifeste, si on considère derechef en vue de la déterminer, non plus la qualification de la relation qui est constituante de la vérité mais les qualifications corrélatives l'une de l'autre nous l'avons vu, des deux extrêmes de cette relation. La *conformité*, c'est simplement l'uni-

té de la corrélation qui existe entre la *saisie judicative* d'une part, et d'autre part la *connexion* qui est propre au rapport entre l'être et l'étant. L'*ouverture*, c'est simplement l'unité de la corrélation qui existe entre la *saisie quidditative* d'une part, et d'autre part l'*ordre* qui est immanent au rapport entre l'être et l'étant. Telle fut la conclusion de notre analyse.

Quelle est, nous demandons-nous maintenant, l'ordination qui doit exister entre la conformité et l'ouverture? Cette ordination est celle qui existe: soit, dans le rapport être-étant, entre la *connexion* et *l'ordre*; soit, dans l'esprit, entre la *saisie judicative* et la *saisie quidditative*. Et nous pouvons et devons affirmer que, les deux qualifications de chacun des extrêmes étant liées entre elles par la *même* corrélation, ces deux extrêmes manifestent l'un et l'autre la *même* ordination, celle que précisément nous recherchons. Il est maintenant aisé d'en lire l'expression.

Le rapport entre l'être et l'étant présente, nous l'avons expliqué, *connexion et ordre*.

La *connexion* consiste en la mutuelle inséparabilité de l'être et de l'étant; distincts l'un de l'autre, ils sont chacun respectivement exigence de l'autre: l'être n'est que dans l'étant, l'étant n'est « étant » qu'en vertu de l'être. L'*ordre* consiste en ce que l'être, bien que donné concomitamment à l'étant et non antécédemment, est *le principe auquel l'étant doit être référé* pour être saisi comme étant. On voit donc que *la connexion* et *l'ordre* sont objectivement la même réalité, celle du rapport entre l'être et l'étant; mais ils se distinguent, nous allons le voir, parce qu'ils modalisent à deux points de vue différents la qualification de ce rapport.

La connexion s'impose immédiatement. C'est-à-dire que, d'emblée et à première observation, le rapport « être-étant » se distingue de tout autre rapport « abstrait-concret » par la *connexion*; les termes, en effet, sont inséparables: cela s'impose en même temps que leur rapport est saisi, cela donc s'impose immédiatement.

L'ordre est la nature du rapport considéré en lui-même, la preuve en est que l'ordre rend compte de *la connexion*. En d'autres termes, l'*ordre, cet* ordre la, est interne à *ce* rapport qui existe entre l'être et l'étant: quoi qu'il en puisse être de quelqu'autre rapport que ce soit. L'*ordre* est donc la qualification objectivement première du rapport « être-étant ». Ce que nous pouvons exprimer en disant que l'*ordre est primitif*.

La qualification du rapport « être-étant » présente donc bien *une ordination qui en assure l'unité*. Et cette ordination, la voici: *cette qualification est, selon la connexion, immédiate pour l'ob-*

servation; cette même qualification est, selon l'ordre, primitive pour le rapport lui-même.

La saisie du rapport entre l'être et l'étant est indissociablement judicative et associative. Cela également, nous l'avons expliqué.

La saisie judicative comporte deux négations qui peuvent être concomitantes parce que, formellement, elles sont réciproques l'une de l'autre: A n'est pas B, B n'est pas A. La première négation, savoir « l'être n'est pas l'étant », est la condition de la saisie quidditative. Celle-ci, au contraire, qui consiste en la perception connaturelle de la nature de l'être, est requise par la seconde négation, laquelle consiste réellement en un prétérition, savoir: ne pas considérer les déterminations de l'étant qui sont étrangères à la nature de l'être, et c'est justement cela qui suppose actuellement perçue la nature de l'être.

On voit donc que la saisie judicative est première au point de vue de l'exercice; sans elle ,l'esprit ne peut rien saisir, ni de l'être ni de l'étant, puisque ceux-ci ne peuvent être saisis que concomitamment à leur rapport. L'esprit doit donc poser un jugement, par et dans lequel il épouse la connexion: voilà ce qu'impèrent *immédiatement* pour lui l'affirmation l'« étant est », et la vérité attachée à cette affirmation. On peut exprimer ce fait en disant qu'au sein de la saisie globale, la saisie judicative est *im*médiate.

Mais la saisie judicative ne peut s'achever en la seconde négation-prétérition, ne peut donc avoir son unité et partant sa réalité, qu'en vertu de la saisie quidditative. En sorte que la saisie quidditative constitue, pour toute la saisie globalement considérée, le principe de l'unité, et parconséquent ce qui est, intrinsèquement et absolument, *primitif*.

La qualification de la saisie exercée par l'esprit présente donc bien *une ordination qui en assure l'unité. Cette qualification est, selon la saisie judicative, immédiate en égard à l'exercice de l'acte; cette même qualification est, selon la saisie quidditative, primitive eu égard à l'entité de l'acte.*

Les deux extrêmes de la relation qui est constituante de la vérité présentent donc, comme il se doit, la même ordination pour les deux modalités de leur qualification. Il s'en suit que cette même ordination appartient à la qualification de la vérité elle-même. La vérité n'a pas deux qualifications; mais la qualification de la vérité est une, en vertu de l'ordination qui existe entre ses deux modalités.

La vérité est par essence conformité; et cette qualification est *immédiate*, tant au point de vue de l'observation par laquelle

l'esprit discerne la singularité du rapport entre l'être et l'étant, qu'au point de vue de l'exercice opéré par l'esprit en acte saisissant ce même rapport.

La vérité est par essence ouverture; et cette qualification est primitive, tant pour l'entité ordonnée du rapport entre l'être et l'étant, que pour l'entité de l'acte par et dans lequel l'esprit saisit ce rapport.

La vérité est, par essence, conformité et ouverture. La dualité de cette qualification n'entraîne aucun dédoublement pour l'essence de la vérité. Car, cette dualité, on devait s'attendre à la voir apparaître; elle constitue en effet une manifestation du caractère dualistique propre à la « ratio definiendi », lorsque celle-ci concerne une réalité qui est connue seulement relationnellement, c'est-à-dire en fonction d'autre réalités. Nous l'avons déja observé pour la relation elle-même. La relation n'étant aisément connue qu'en fonction de ses extrêmes, la « ratio definiendi » qui lui correspond comporte le mode dualistique, conformément à la dualité de ses extrêmes. Quelque chose de semblable se passe pour les réalités qui, étant « premières » soit dans leur ordre propre soit absolument, ont par là même raison de principe.

L'esprit créé, l'esprit humain en particulier, ne peut en effet connaître ce qui est principe en soi et absolument, mais indirectement seulement. Et cela de deux manières.

Premièrement, c'est-à-dire selon l'expérience spontanée, le principe, c'est ce en quoi sont connues les choses qui procédent du principe. Selon la comparaison classique empruntée à l'ordre sensible, le principe est comme une lumière éclairant les objets; la lumière n'est pas perçue directement et en elle-même, mais dans l'éclairement des choses qu'elle rend accessibles à l'expérience *immédiate*. En sorte que cette manière de connaître le principe est *immédiate, par rapport à celui qui connaît en observant l'effet*. La « ratio definiendi » du principe a donc en droit, de ce chef, un premier caractère, savoir l'*immédiation*.

En second lieu, le principe est également connu selon l'expérience réflexive. L'esprit, en quête d'intelligibilité, s'arrête lorsqu'il découvre une donnée en deçà de laquelle il est inutile ou même impossible de remonter. Cette donnée fait comprendre ce qui a raison de conséquence, mais en outre elle n'a pas elle-même à être comprise à partir d'une autre donnée; une donnée est donc première, elle est par définition un principe; elle ne peut être positivement définie; et, dans la mesure où elle est connaissable, elle l'est par connaturalité à l'esprit. Le principe est cependant, de cette manière, caractérisé lui-même, mais né-

gativement: il est « ce en-deçà de quoi il est impossible de remonter; et il est lui-même *primitif*. La « ratio definiendi » du principe a donc en droit, de ce chef, un second caractère, savoir la *primitivité*.

Récapitulons des deux considérations. L'esprit créé, ne pouvant saisir ce qui a raison de principe que dans un « à partir de » qui est immédiatement observable, ou dans un « en deça » dont il faut nier la possibilité, la « ratio definiendi » d'un principe comporte inéluctablement le mode dualistique; c'est-à-dire qu'elle comporte *l'immédiation et la primitivité*; bien qu'elle soit une en elle-même, comme l'est le principe en sa « ratio essendi ».

Ces considérations d'épistémologie générale permettent de mieux comprendre la qualification de la vérité. La vérité de l'affirmation « ce-ci est » est première dans son ordre, parce qu'elle est immanente à toute autre vérité; elle est première absolument, en égard a l'être qui en constitue le fondement. La « ratio definiendi » de la vérité *doit* donc être affectée du mode dualistique; s'il n'en était pas ainsi, il y aurait à rendre compte de cette anomalie. Nous avions déja, à plusieurs reprises, fait état du caractère dualistique da la « ratio definiendi » concernant la vérité. Ce caractère tenait alors à ce que la vérité est intrinsèquement relation, et à ce que la relation ne peut être aisément définie qu'en fonction de ses extrêmes.

Le caractère dualistique qui affecte notre conclusion est à la fois plus objectif et plus profond; il concerne la qualification de la vérité elle-même, et non le procédé mis en oeuvre pour définir la vérité; il ne ressortit pas aux deux rapports entre la relation qui est constituante de la vérité et, respectivement, chacun des deux extrêmes de cette relation; il ressortit à la relation elle-même. C'est parce que cette relation est une donnée première, et non parce qu'elle est une relation, que sa qualification doit comporter le mode dualistique quant à la « ratio definiendi ».

Concluons. La vérité est une; mais parce qu'elle a raison de principe en même temps que l'être lui-même, son essence doit être caractérisée conjointement selon l'immédiation et selon la primitivité. Selon l'immédiation, c'est-à-dire en fonction de sa manifestation dans les jugements vrais qui sont immédiatement objet d'observation; l'essence de la vérité se présente alors comme *conformité*. Selon la *primitivité*, c'est-à-dire en fonction d'un en-deça virtuel auquel il est impossible d'accéder; l'essence de la vérité se présente alors comme *ouverture. La vérité est une; et cette unité consiste en ce que la vérité est, par essence et « ordinatamente », ouverture et conformité.*

Le caractère dualistique que nous venons de reconnaître à la qualification de la vérité semble laisser en suspens la question de l'essence de la vérité. Il convient donc, en terminant cette étude, de réaffirmer que ce caractère s'impose en droit comme en fait.

Commençons par le fait. L'intellect humain comporte trois fonctions ou facultés: la raison, qui est le sens du « donc »; l'intelligence qui perçoit en exprimant dans un verbe; la sagesse, qui est la relative intuition des principes, qui est également le sens de la question juste, et qui est pour autant inspiratrice. L'intelligence, telle qu'elle dans l'homme, est sous la mouvance de ces deux pôles: la raison, la sagesse; et ce n'est pas sans grand péril qu'elle s'écarte de l'un, fût-ce en vue de mieux pâtir l'attrait de l'autre.

La vérité qui serait exclusivement conformité correspond à la saisie de l'être qui serait seulement judicative. Or, soutenir cette « thèse », c'est laisser l'intelligence s'écarter de la sagesse et décliner vers le facilisme rationel; mais l'intelligence est alors prise au piège de la raison, car celle-ci doit déclarer que le jugement dit de « séparation », auquel l'intelligence devrait procéder, implique contradiction. Ce jugement en effet ne doit séparer l'être de rien, parce que l'être n'est pas séparable; et il ne peut rien séparer de l'être, puisque l'intelligence est censée ignorer la nature de l'être.

La « rénovation » de la théorie traditionnelle de l'être par le jugement dit de séparation n'est donc qu'une systématisation étrangère à la sagesse; elle mutile simultanément la saisie de l'être qu'elle expurge de quelque abstraction que ce soit, et la qualification de la vérité qu'elle réduit à la seule conformité. Mais cette systématisation se ruine d'elle-même, parce qu'elle n'est pas même capable de rendre compte de ce qu'elle conserve *matériellement* de la théorie traditionnelle: le jugement de séparation ne sépare pas; la conformité de la relation qui est constituante de la vérité ne peut plus être assurée par l'intelligence, et elle doit l'être par le sens.

La « rénovation » heideggérienne n'est pas plus heureuse. Comporte-t-elle une systématisation? Selon le Gefhül peut-être. En tout cas, elle survole de si haut la raison qu'elle se prive d'une humble mais indispensable sécurité, et s'égare en une étrange méprise: savoir de lâcher la prise solide de l'étant pour mieux assurer l'ex-position à son dévoilement. Ce n'est là qu'une pseudo-sagesse; car la sagesse véritable connaît certes en elles-mêmes les causes les plus hautes, mais elle ne laisse pas, conjointement, de les saisir à l'oeuvre dans l'ordre concret dont elle est factrice.

La théorie de la vérité-ouverture, soucieure d'assurer à l'esprit un nourissement de choix, suggère à l'esprit d'être si ouvert qu'il peut devenir indéfiniment creux; mais elle le condamne à demeurer rigoureusement vide.

Voilà pour le fait. La vérité étant par essence ouverture et conformité, deux erreurs exactement contraires consistent respectivement à retenir une seule de ces deux modalités en excluant l'autre, au moins en fait. *Ces deux erreurs sont contraires*, l'exprérience le montre: car les tenants des deux théories concurrentes s'opposent dès l'origine en ce sens qu'ils paraissent ne pas même se comprendre. *Ces deux erreurs ont ce-ci de commun* qu'elles détruisent un ordre en le mutilant de l'un de ses éléments. Or, au royaume de l'esprit, et encore plus de l'Esprit, les « rénovations » qui requièrent originellement une destruction ne sont au vrai que des révolutions. Il n'en reste que de la cendre. Et ainsi devient-il manifeste qu'elles sont des erreurs. Il est donc faux que la qualification de la vérité soit seulement conformité ou seulement ouverture. Voilà ce que montrent ensemble a posteriori les deux « événements » qu'ont constitué les deux théories.

La vérité est par essence ouverture et conformité. Cela, donc est certain. L'esprit cependant n'est pas pleinement satisfait, car il souhaiterait réduire cette dualité; et plusqu'il s'avère impossible de lui substituer une univocité, l'esprit est tenté de questionner: pourquoi en est-il ainsi? Pourquoi la vérité est-elle à la fois ouverture et conformité? La réponse, du moins prochaine, à cette question est, nous l'avons montré, la nature même de l'esprit en sa condition crée. La question est donc, pour l'esprit, équivalente à celle-ci: pourquoi suis-je ce que suis? Nous ne nous étendrons donc pas davantage; car, en Sagesse chrétienne, cette question là est vaine. Le montrer est aisé, mais nous ne pourrions dire que trop ou trop peu.

« Je suis ce que je suis », de par Celui qui est « Je suis ». Et de ce que je suis, de ce qu'est l'homme en tant qu'esprit, découle effectivement que la vérité est par essence ouverture et conformité. Il s'en suit également que, s'il peut ou s'il doit y avoir une « mise à jour » ou une rénovation concernant la théorie de la vérité, ce ne peut être que par explicitation et par intégration de ce qui, immuablement, demeure le fondement; et ce ne put pas être par une remise en question, ou par une prétérition, ou par une aliénation de ce qui tient à la nature de l'esprit.

La question n'est pas: y a-t-il une vérité? y a-t-il la vérité? Cela, c'est le ricanement de Satan. La question est celle de l'essence de la vérité. Cette question est « ouverte », jusqu'a la fin

du temps. Elle est résolue, mais sans cesse imparfaitement, par un perpétuel renouvellement. Celui-ci ne consiste pas à déclarer tour à tour gagnant d'une interminable loterie l'ouverture et la conformité. Le seul renouvellement possible consiste à montrer mieux, avec diligence et avec amour, que ces deux qualifications de la vérité se répondent comme la clé de voûte et le fondement d'une même nef qui s'élève de la terre des hommes pour la Gloire de Dieu.

La vérité, ainsi qualifiée « en vérité », est pour l'« homo viator » l'attente de Celui qui est la Vérité; car il est Conformité à l'Essence Trine dont Il est l'Expression, car Il est comme un Creusement demeurant au Sein de la Source dont à la fois. Il termine et participe la Communication.

---

1) M. HEIDEGGER, Vom Wesen der Wahrheit, V. Klostermann, Frankfurt A. M.

2) Die Wahreit ist kein Merkmal des richtigen Satzes, der durchein menschliches « Subjet » von einem « Objekt » ausgesagt wird und dann irgendwo, man weiss nicht in welchen Bereich, « gilt », sondern die Wahreit ist die Entberbung des Seienden, durch die eine Offenheit west ». (op. cit. note 1, p. 16).

3) op. cit. note 1; page 11, ligne 13.

4) p. 11, ligne.

5) M. HEIDEGGER. De l'essence de la vérité. Traduction A. de WAELHENS, p. 90.

6) Vorstellung; op. cit. note 1; p. 11, ligne 6.

7) Beziehung; p. 11, ligne 14.

8) Dazu kommt es nur, wenn das Seinde selbest vorstelling wird beim Vorstellend Aussagen; p 11, ligne 3 à partir du bas.

9) Verhalten: p. 11, ligne 17.

10) Cajetan - In de ente et essentia. « Ens sub triplici conditione potest terminare actum intellectus: ut habet conditionem istam quae est abstractio totalis, non dico a singularibus sed a speciebus et generibus. Secundo modo, ut habet conditionem istam quae est abstractio formalis similiter a speciebus et generibus. Ut neutram istarum conditionum habens, abstractum tamen a singularibus ». Nous citons Cajetan au titre de témoin autorisé d'une tradition. Cette doctrine a été minutieusement exposée par S. Thomas dans le Commentaire In Boetii de Trinitate. L'être est séparé des étants, en ce sens qu'il n'implique pas leurs déterminations singulières. Ce n'est pas le lieu de l'exposer, notre propos n'étant pas de publier un cours.

11) Il n'en faut pas conclure que cette saisie judicative soit, en l'occurence, un jugement *positif* de « separatio ». Dieu est, par nature, séparé de l'univers sensible qui nous est directement accessible. En sorte que toute saisie de Dieu s'accompagne d'un jugement positif de séparation. L'être n'est pas séparé de cette façon, et S. Thomas distingue les deux cas: in Boetii de Trinitate, Lect II, q. 1, a. 4, ad finem. La « separatio », concernant l'esse, ne consistepas à séparer l'esse de l'étant sensible dans lequel il est appréhendé; mais elle consiste à *ne pas considérer*, de l'étant sensible, *ce qui n'est pas de la nature de l'esse*. Il s'agit d'une prétérition plutot que d'une séparation; il s'agit d'un

choix négatif, non d'un jugement positif. Ce choix négatif, relève cependant de l'activité judicative; mais on doit s'attendre à ce que toute catégorisation s'applique d'une manière singulière, en ce qui concerne une saisie primordiale, laquelle échappe à toute catégorisation en vertu même de cette primordialité.

12) Cette importante vérité est actuellement obnubilée par une thèse récente: l'esse serait dégagé exclusivement par un « jugement de séparation ». Mais c'est là une thèse au sens péjoratif de ce mot. On érige en absolu ce qui est seulement un aspect de la vérité; et, puisque l'on tien à l'autorité de S. Thomas, on se réfère littéralment à certains textes, au lieu de considérer l'ensemble de la doctrine. L'esse est certes un *separatum*, c'est-à-dire le terme d'un saisie judicative d'ailleurs originale; mais il est également un *abstractum*, c'est-à-dire qu'il est le terme d'une saisie non seulement judicative mais également quidditative: saisie encore plus originale que ne le manifeste la théorie, parcellaire, du « jugement de séparation ». Que l'esse soit un *abstractum*, résulte simplement de ce qu'il réalise les deux conditions dont l'ensemble constitue le statut de l'*abstractum*: d'une part, l'esse est intégré à un *compositum*, savoir l'étant dont il est « séparable » non pas positivement, mais *seulement négativement*, par non considération de ce qui n'est pas lui (Cf. note 11); d'autre part, l'esse est intellegible sans l'étant, car c'est lui qui, absolument, est primitif. Or telles sont bien les deux conditions qu'assigne S. Thomas comme constituantes de l'abstraction: in Boet. de Tr. Lect. II, q. 1, a. 3, première partie). Voilà pour le *fait*, et cela selon l'autorité de S. Thomas qui est généralement invoquée: *l'esse est un abstractum. Comment* l'est-il? Il est clair que ce que ne peut être que d'une manière originale. Car l'abstraction qui aboutit à l'etre ne laisse positivement rien en son dehors, ainsi qu'il arrive pour l'abstraction « formelle » qui ne retient pas la matière et pour l'abstraction « totale » qui ne retient pas les parties non requisese à l'intellegibilité du tout. Cependant, l'abstraction qui concerne l'esse a quelque chose de commun avec chacun de ces deux types de l'abstraction. L'esse est en effet, d'une part, la forma formarum (1.9.4, a. 1, 3m; de Pot. q. 7, a. 2, 3m, 9m; de Div. Nom. 5, 1); et il est d'autre part la *terminatio*, la totalité de l'étant, totalité à laquelle ce qui de l'étant n'est pas l'esse n'apporte pas d'intelligibilité d'une manière homogène. L'abstraction qui concerne l'esse se distingue donc de tout autre, et elle récapitule les deux types propres de l'abstraction. La vérité, en définitive, est toujours simple. En l'occurrence la vérité est que l'esprit doit mettre en oeuvre toutes ses ressources pour atteindre l'esse. Tout de même que *l'esse est simultanément un abstractum et un separatum*, ainsi il est un *abstractum* simultanément selon une *certaine* abstraction formelle et selon une *certaine* abstraction totale. Et c'est seulement en étant un *abstractum* qu'il peut être un *separatum*, en vertu d'un choix négatif qui relève de la sagesse, et non en vertu d'un jugement de séparation exercé par l'intelligence rationelle. Terminons en citant encore S. Thomas: « Sic igitur, in operatione intellectus, triplex distinctio invenitur. Una secundum operationem intellectus componentis et dividentis, quae separatio dicitur proprie; et haec competit scientiae divinae, sive metaphysicae. Alia secundum operationem qua formantur quidditates rerum, quae est abstractio a materia sensibili; et haec competit metaphysicae... » (In Boet. de Tr. Lect II, q. 1, a. 3, fin). Il s'agit bien de *types* d'opération. A la théologie, qui considère Dieu et les substances séparées, revient la « separatio » positive. A la métaphysique, qui considère l'être en tant qu'etre, revient la « separatio » négative, revient par excellence la saisie *quidditative*. La saisie de l'esse objet propre de la métaphysique, enclôt donc bien, selon S. Thomas, une saisie quidditative. Et on ne saurait se prévaloir de l'autorité de S. Thomas pour identifier la saisie de l'être avec un jugement de « séparation ».

13) Nous n'avons pas à examiner ici le jeu concomitant de la connaissance sensible.

14) La spécification de la relation par son terme s'entend à un point de vue ontologique. La relation est la seule entité dont l'achèvement procède d'un sujet différent de celui dans lequel elle subsiste.

15) Esse est actualitas omnium actuum, et propter hoc est perfectio perfectionum (de Pot. 9.7, a 2, 3m).

16) Die Offenheit des Offenes, das heisst, des « Da » ist, was es ist (op. cit. note 1; page 15, lignes 12, 11 à partir du bas).

17) Das Sein-lassen, das heisst die Entborgenheit des Seienden (ibid). La liberté est ici, selon Heidegger, déja impliquée; et nous la laissons de côté. Mais ces locutions précisent heureusement l'Offenstandigheit.

19) Ces dispositions procèdent effectivement de la liberté, mais de la *libertas ut natura.*

San Tommaso e la teologia della Storia

di GIOVANNI BAGET BOZZO

I.

1. - *EXITUS-REDITUS*

Con S. Tommaso la teologia della storia entra nella sua forma compiuta.

Il Dempf ha al contrario sostenuto che l'aristotelismo ha impedito a Tommaso di affrontare il problema della storia. Eguale influenza avrebbe esercitato la polemica antigioachimita.

« Una troppo aspra condanna del gioachimismo ha indotto Tommaso ad un'unilaterale esaltazione degli effetti della grazia e dell'interiorità fuori del tempo... In tal modo non si coglie il vero nocciolo del gioachimismo, l'idea del dispiegamento storico delle individualità nazionali e della struttura sociale, che è perfettamente conciliabile con l'idea dell'immediatezza fuori del tempo, etico-religiosa, del rapporto con Dio e con l'idea dell'unica rivelazione dell'Uomo-Dio.

L'opposizione a Gioacchino non è però la sola ragione della mancanza di un trattato tomistico della Chiesa. Il grande trattato sulle leggi non ha permesso che sorgesse, e più ancora non lo ha permesso la scoperta del diritto naturale e dell'uomo naturale in genere, il quale non ha più bisogno di una nuova *illustratio superaddita* per la conoscenza naturale e per il quale la positiva verità cristiana non è più l'unica esclusiva verità » (1).

In realtà, S. Tommaso ha parlato della storia, ma da teologo e da filosofo: non ha cioè compiuto una interpretazione del suo tempo, ma ha offerto una visione generale del problema della storia alla luce dei principi della teologia e della filosofia cristiana.

E' quello che sostiene il p. Hayen.

« Gesù, vero Dio e vero uomo, Verbo eterno nato nel tempo, non sarebbe egli l'unità vivente della fedeltà alla tradizione e dell'apertura al progresso, nell'esercizio storico della sua media-

zione redentrice? Così che la sola riflessione rigorosamente scientifica sulla storia sarebbe la teologia cristiana della storia?

« Non è S. Agostino colui che suggerisce a S. Tommaso, quando questi afferma, nei termini stessi della Città di Dio, che la storia della rivelazione dà il suo senso alla storia romana e che questa può e deve avere risonanza su quella? » (2).

Il P. Chenu ha mostrato poi, per altro verso, il peso che la storia ha nella teologia di S. Tommaso. Grazie alla storia della rivelazione, S. Tommaso salva lo schema neoplatonico dell'*exitus-reditus*, per cui la storia dell'universo appare come l'uscire ed il ritornare a Dio, togliendo a questo schema ogni residuo emanatistico. S. Tommaso riesce così a salvare tutto il teocentrismo proprio alla visione platonica e neoplatonica della realtà, senza cadere nell'errore di saldare la creazione alla necessità e senza dedurre dalla natura di Dio la necessità del processo delle creature.

Vedendo nell'*exitus-reditus* lo schema di organizzazione della *Summa theologica*, il p. Chenu può poi illustrare le ragioni che giustificano il posto della cristologia nella *Summa theologica*.

« L'incarnazione di Cristo è un avvenimento contingente: nel ciclo dell'*exitus* e del *reditus*, essa non entra che come un'opera dell'assoluta libertà di Dio ». « L'incarnazione redentrice costituisce la sostanza stessa dell'economia, ma la sua intelligibilità prima risiede nel suo carattere di mezzo: e non è minimizzare la sua mirabile storia il vederla così inserita in una ontologia della Grazia ».

« La transizione dalla II alla III *pars* rappresenta il passaggio dall'ordine necessario alle realizzazioni storiche, dal campo delle strutture alla storia concreta dei doni di Dio. E' al neoplatonismo ed alla sua teoria rigida della processione che dà scacco la dottrina cristiana, ed il piano di S. Tommaso manifesta chiaramente che egli rimane padrone dello schema platonico al momento stesso in cui l'utilizza. Il Verbo incarnato del cristiano non è il Logos creatore dell'emanatismo platonico: egli resta l'oggetto di una storia... ». (3).

S. Tommaso non può accettare che la realtà sia un fantasma o una decadenza del divino, ma può utilizzare il linguaggio platonico per esprimere il carattere di vestigio o di immagine del divino che è propria del reale, e per indicare il processo di assimilazione di tutte le cose a Dio, ultimo fine dell'universo.

Ora è proprio il carattere storico della rivelazione biblica che consente di dare allo schema *exitus-reditus* un significato compatibile con la trascendenza di Dio e con la realtà del creato.

S. Tommaso vede nel Verbo Incarnato il punto di incontro dell'*exitus* e del *reditus*. Cristo è la via del ritorno di tutte le cose a Dio.

« Il nostro Salvatore Gesù Cristo mostrò a noi in se stesso la via della verità » (4).

Per questo la cristologia viene nella *Summa* dopo il trattato su Dio e quello sull'uomo; perché si tratta, dopo aver visto i due grandi agonisti della realtà, di vedere esattamente il loro movimento, il modo concreto in cui essi si congiungono. Mentre l'*exitus* è, almeno in parte deducibile, il *reditus* non lo è. Il *reditus* non può avvenire che per un libero dono di Dio non iscritto nella necessità della natura, ma iscritto solo nel mistero della Bontà divina, intesa come assoluta trascendenza sul creato e quindi come assoluta libertà.

Se la bontà di Dio fosse concepita *ad modum* della bontà umana per quanto immensamente intensificata, il *reditus* sarebbe in qualche modo implicito nella creazione: ma appunto perché la trascendenza di Dio fa sì che le perfezioni create si applichino in Lui solo nel modo analogico proprio ad una causa che trascende infinitamente l'effetto, il destino del creato non è iscritto nel creato stesso. Tutte le forme, gnostiche o manichee, che si legano ad una metafisica del ritorno, la fondano sempre non sulla libertà divina, ma sul carattere o sul destino divino dello spirito umano. All'emanatismo dell'*exitus*, che fonda una connaturalità della *pars melior* del cosmo, lo spirito umano, con il divino, fa riscontro la necessità del *reditus*.

E' la trascendenza divina che è negata da ogni emanatismo, da ogni pseudo mistica, negatrice della estensione della salvezza e della vita divina al corpo umano.

Ora (ecco il ruolo che la storia gioca nell'esposizione tomista della dottrina cattolica) sia la creazione che l'elevazione dell'ordine creato all'ordine divino, non possono essere fondate altro che sulla libertà divina: la creazione non è una necessità di Dio, così come l'elevazione dell'angelo e dell'uomo alla vita divina non è iscritta nella natura creata in ragione dei suoi stessi principi costitutivi.

La ragione può conoscere il fine, Dio, ed il soggetto, l'uomo: ma del mezzo per unirli non vi è altra conoscenza che quella teologica, poiché l'incarnazione del Verbo e la redenzione del mondo sono conosciute solo per rivelazione.

E la rivelazione avviene solo nella storia, sotto la forma non di un principio razionale conosciuto attraverso la realtà, ma mediante un fatto, che porta in sé un intervento di Dio.

Ma proprio il carattere storico, irriducibile ad ogni forma di deduzione razionale e di necessità ontologica della Incarnazione e della Redenzione, rendono possibile applicare lo schema neoplatonico dell'*exitus-reditus* riducendolo però, come giustamente dice il p. Chenu, a semplice strumento. Esso assume così un carattere profondamente diverso. In ogni forma di emanatismo e di mistica della liberazione del corpo, il *reditus* è un fatto interiore e spirituale, per principio privo di ogni comunicazione con la materia e con la storia.

Ma nel caso del Cristianesimo, tutto muta in ragione dell'Incarnazione: *Verbum caro factum.* Il *reditus* investe tutto l'uomo, spirito e materia, corpo ed anima, individuo e società. Il fatto divino non è legato ad una estraneità alla materia che Dio ha creato e quindi investe ogni lato della creazione. Il *reditus* cristiano è un fatto storico non solo in quanto investe la dimensione naturale della storia, il tempo, ma in quanto investe la storia stessa come fatto umano e sociale, come insieme delle azioni e delle relazioni degli uomini, conferendo ad esse una diversa consapevolezza, una diversa conoscenza, una diversa densità spirituale e morale: poiché il fine è reso noto e fatto già presente agli uomini, in modo che tutto l'orientamento delle operazioni umane è captato positivamente o negativamente, attratto o respinto, dalla nuova realtà.

Così lo schema *exitus-reditus* perde ogni connessione con l'emanatismo e la mistica della liberazione del corpo e viene invece a fondarsi sulle verità che queste posizioni negano: la trascendenza di Dio e la bontà della materia. Lo schema conserva ancora il suo valore di conferire un carattere teocentrico a tutta la realtà umana, ponendo il divino alla fine e non soltanto al principio del creato.

E' importante che l'esposizione tomista del cristianesimo abbia fuso questa difesa dell'eredità platonica con un senso vivissimo della storia. E' nota la famosa questione che divide tomisti e scotisti sulla causa dell'Incarnazione. S. Tommaso afferma che si deve cercare nel peccato di Adamo la causa dell'Incarnazione con questo motivo: « Le cose che provengono dalla sola volontà di Dio non possono esserci conosciute se non attraverso la Sacra Scrittura, attraverso cui ci è nota la divina volontà » (5). E poiché nella Sacra Scrittura viene assegnata al peccato la caduta del primo uomo, così è da ritenersi. Il testo positivo vale più che qualunque speculazione (non a caso S. Tommaso è un difensore del senso letterale della Scrittura e vede in esso il principio dell'argomentazione teologica). Proprio perché ha voluto salvare l'eredità platonica, S. Tommaso ha accentuato

la trascendenza divina e la bontà di tutta la creazione: e questo mediante l'accentuazione del carattere gratuito, storico e visibile del mezzo al *reditus*, il Cristo e la Chiesa. La visibilità del *reditus* è dunque al centro del pensiero di S. Tommaso.

E' proprio la storicità dell'Incarnazione, della Rivelazione e della Chiesa che consente di togliere al concetto del ritorno in Dio ogni virtualità panteistica.

2. - *LE IDEE DIVINE*

E' dunque nella dottrina del *reditus ad Deum* e quindi nella dottrina della Provvidenza che guida le cause creaturali verso il fine dell'uomo e dell'universo che S. Tommaso coglie l'eredità platonica usandola come strumento di esplicazione dottrinale della storia sacra.

Questo appare in primo luogo nella dottrina delle idee divine.

Viste nella forma platonica originaria, come mezzo per risolvere il problema degli universali, esse garantiscono il realismo della conoscenza umana per quanto attiene alle quiddità: ma riducono il sensibile a una realtà di secondo grado e rendono il divino in qualche modo immanente nel creato, in quanto condizione immediata della intelligibilità di ciò che è. Non a caso il divino in Platone è una gerarchia, non un'unità.

S. Tommaso segue Aristotele per quanto attiene al problema degli universali: le idee non sono più la condizione della conoscenza. La dottrina delle idee viene invece usata per risolvere il problema della causalità esemplare di Dio, cioè del tipo di omogeneità che esiste tra il Creatore e la creatura intellettuale. E' la Bibbia che pone tra Dio e l'uomo il rapporto di esemplare ed esemplato, di modello e di immagine. S. Tommaso ha inteso il valore che per la comprensione della similitudine naturale dell'uomo a Dio poteva avere la dottrina platonica delle idee. Così egli commenta il testo di S. Giovanni: «in Lui (nel Verbo) era la vita».

« Le cose possono essere considerate in due modi: cioè così come sono in se stesse e come sono nel Verbo. Se si considerano così come sono in se stesse, non tutte le cose sono vita o anche soltanto viventi, ma alcune mancano di vita, altre invece vivono... Se invece si considerano le cose in quanto sono nel Verbo, non solo sono viventi, ma anche la vita. Infatti le ragioni che esistono spiritualmente nella sapienza di Dio e secon-

do cui le cose sono state fatte dallo stesso Verbo, sono vita. In Dio poi il suo intendere è la stessa sua vita ed essenza: e perciò tutto ciò che è in Dio non solo vive, ma è la stessa vita, perché tutto ciò che è in Dio è la sua essenza. *Per ciò la creatura in Dio è la stessa essenza creatrice.* Se si considerano dunque le cose in quanto sono nel Verbo, esse sono vita ». (6).

Le idee appaiono dunque come l'universo preesistente in Dio. Intese così esse sono la più completa negazione di ogni svalutazione dell'individuale e del sensibile, propria del platonismo, e del molteplice, propria del neoplatonismo.

La ragione del sensibile, del molteplice, dell'individuale esiste in Dio, prima che nel mondo, senza compromettere in alcun modo l'unità e la semplicità.

Aimé Forest, nel suo importante scritto sulla struttura del concreto in S. Tommaso, sostiene che in tale questione la soluzione tomista è sempre governata da un'intenzione critica: rivolta contro « la teoria platonica delle idee e dei numeri quale ci è esposta nel primo libro della Metafisica... E' talvolta Avicebron che egli critica, talvolta Avicenna e qualche altro, ma... di là di questi rappresentanti moderni di una filosofia antica, l'avversario di S. Tommaso è sempre quello che per lui è « Platone » (7).

S. Tommaso vuole evitare la semplice identificazione delle categorie logiche con la realtà: nella posizione di Avicebron egli vede l'assoluto realismo degli universali, che è appunto la dottrina delle idee quale egli l'ha vista criticare da Aristotele. Ma egli è ben lungi dal respingere questa dottrina che egli assume interamente, non facendo più delle idee il fondamento del reale in quanto tale, ma *bensì il suo fondamento in Dio.*

Il P. Chenu ha ragione di dire che le « idee divine sono il vero luogo spirituale e scientifico della teologia » (8): perché sono esse che fondano quella similitudine, quella misteriosa relazione di immagine e di modello, che rende comprensibile il valore della conoscenza umana nelle cose divine, e quindi la possibilità della teologia in quanto scienza, *ex parte subjecti,* cioè della ragione umana. La dottrina delle idee divine rende anche oggettivamente ragione di quel radicale ritorno a Dio che culmina nella visione beatifica, in cui, secondo la forte dottrina di S. Tommaso, l'essenza di Dio è ciò che viene visto e ciò per cui l'intelletto umano vede, l'*obiectum quod* e *l'obiectum quo.*

E' l'intero universo che preesiste a se stesso in Dio ed è vita in Dio durante il suo ciclo reale: è l'intero universo che è chiamato, mediante l'uomo, ad assimilarsi a Dio. Appunto perché è

tutto l'universo che in Dio coincide con la stessa essenza creatrice, secondo l'espressione di S. Tommaso, nulla di ciò che è parte di quest'ordine universale è escluso dalle idee divine.

« Quello che è ottimo nelle cose esistenti, è il bene dell'ordine dell'universo, come sostiene il Filosofo. L'ordine dell'universo è voluto da Dio propriamente, e non è una conseguenza accidentale conseguente al succedersi di coloro che agiscono, secondo l'opinione di quelli che dicevano che Dio creò soltanto la prima creatura, e questa la seconda e così via... Ma se lo stesso ordine dell'universo è creato da Dio per se stesso, è necessario che egli abbia l'idea di un ordine universale... ».

« La ragione di una totalità non si può avere se non si hanno le ragioni proprie delle cose di cui il tutto è costituito... perciò è necessario che nella mente divina vi sia la propria ragione di ogni cosa dell'universo... Perciò segue che nella mente divina vi sono più idee » (9).

S. Tommaso spiega poi il rapporto tra essenza divina ed idee divine.

« Dio conosce la sua essenza sotto ogni aspetto in cui essa è conoscibile. Può così conoscerla non solo come è in sé, ma come è partecipabile secondo qualche modo di similitudine dalle creature. Ciascuna creatura ha la propria forma, secondo la quale partecipa in qualche modo la somiglianza della essenza divina. Così dunque Dio in quanto conosce la sua essenza come imitabile da questa o da quella creatura, la conosce come la propria ragione od idea di tale creatura. E così egualmente delle altre. Si comprende perciò come Dio conosca le ragioni proprie di più cose, cioè abbia una pluralità di idee » (10).

Le idee non sono più soltanto le forme, prese in quanto specie universali: sono l'idea di *questa* materia e di *questa* forma, cioè di *questo* individuo concreto. Più diffusamente nel *De Veritate,* più brevemente nella *Summa,* S. Tommaso afferma che Dio conosce la materia prima, gli accidenti e le cose prese nella loro singolarità.

« Noi affermiamo che Dio è causa delle realtà invidividuali sia nella forma che nella materia. Sosteniamo infatti che vengono determinate dalla Provvidenza tutte le realtà individuali. Per questo dobbiamo porre (in Dio) le idee delle realtà singole » (11).

Il mistero del creato è appunto la sua presenza nel Creatore, come l'immagine nel modello. La creatura è buona perché nulla di ciò che è in essa è estraneo a Dio, ma tutto, nel mistero della trascendenza divina, è simile a Lui.

In questo quadro ogni realtà, ogni avvenimento singolare è Dio in Dio. Le cose preesistono tutte in Dio, alla loro realtà creaturale.

E qui pure è iscritto l'ordine delle cose, che si svolgono tutte secondo un rapporto ed una successione che è essa stessa *l'immagine temporale della natura divina.*

Secondo S. Tommaso, l'ordine dell'universo è ciò che è ottimo in tutta la creazione. Quest'ordine è certo in primo luogo una gerarchia di nature: ma queste nature agiscono l'una sull'altra. La qualità di ogni essenza, il suo livello gerarchico è misurato dalla sua azione. Ora alcune di queste creature sono corruttibili: lo spazio della loro esistenza e della loro azione è misurato dal tempo. « Il tempo è di per sé la misura della generazione e della correzione, di qualsiasi variazione e di ogni distinto rapporto » (12).

Poiché tutto ciò che è materiale è soggetto a corruzione, l'ordine delle cose materiali consiste inevitabilmente in un processo di sostituzione di una cosa ad un'altra, di un individuo ad un altro: consiste cioè in una successione. Il tempo è la misura di questa successione, la misura del *quantum* di essere e di azione concessa ad ogni individuo.

Per questo l'ordine dell'universo materiale è sempre conosciuto come l'ordine del divenire: il tempo è per S. Tommaso il « numerus motus », la « duratio quae mensurat ipsum fieri vel moveri » (13). Il tempo è la misura della densità ontologica di un soggetto materiale, che segna il rapporto tra la sua generazione e la sua corruzione. Il tempo, nella concezione tomista, è la misura immanente della realtà. Esso non è una realtà trascendente alle cose, *né in mente Dei in mente hominis* come lo pensò il kantismo: è un rapporto che dà legge ai suoi termini pur coincidendo integralmente con essi. Per questo si può dire che esso non è solo un segno ma *il* segno dell'ordine considerato appunto come una disciplina che trascende le cose pur essendo compiutamente inclusa in esse, senza esser nulla di aggiunto o di esteriore alla loro realtà. A questo punto possiamo misurare tutta la differenza che esiste tra la concezione tomistica delle idee divine e quella platonica.

Posta la loro funzione gnoseologica di assicurare il realismo degli universali, nella visione platonica le idee sono per principio coincidenti con le *species* logiche: sono quindi per principio statiche. Il movimento viene dalla materia ed è questa la ragione per cui il dualismo è immanente nel pensiero platonico. Ma le idee divine in S. Tommaso sono invece *tutto* l'universo reale in quanto visto in Dio come imitazione della sua

essenza. *Il movimento stesso e la successione delle cose materiali ha ragione di imitazione della natura divina.* Dio è veramente in questo modo, per usare l'espressione di Eckart, *puritas* e *plenitudo essendi.*

La storia umana preesiste dunque a se stessa in Dio: l'ordine delle cose e dei fatti, il succedersi delle civiltà e le azioni dei popoli sono il riflesso terreno di un ordine che in Dio è Dio.

Così ora è aperta la possibilità di una piena comprensione della storia umana, di una teologia e di una filosofia della storia in senso proprio. Infatti, si può sostenere l'inintelligibilità della storia sulla base di due argomenti: uno è l'irrilevanza delle differenze che si incontrano nei vari tempi e nei vari popoli, l'altro è invece la prevalenza in essa dell'irrazionale, delle passioni umane che rendono impossibile nella storia il trionfo della ragione.

Ma nella concezione tomista invece è radicalmente vero il contrario. Esiste un ordine nelle cose e non esiste anzi altro che quello: quest'ordine è buono perché ha ragione di imitazione di Dio. Inoltre il singolo come tale ha la capacità di partecipare a quest'ordine così come esso è in Dio, cioè di conoscere, *ad modum hominis,* le ragioni stesse di quest'ordine, sia in quanto impresse nella natura sia rivelate in quanto viventi in Dio. Esiste dunque la capacità di conoscenza e di azione conforme al progetto divino dell'universo e quindi in omogeneità alla realtà creata che lo riflette.

Il tomismo postula dunque la più radicale intelligibilità della storia, salvo il mistero della libertà divina, della sua infinita trascendenza al creato: Dio è infinitamente al di là di quanto non sia imitabile.

Ma salva questa riserva dell'*altitudo mysteriorum Dei,* la concreta storia umana ha in se stessa un'intelligibilità costitutiva originaria, perché essa è semplice immagine del suo modello in Dio: e perché la ragione ed i fini dell'*ordo universi* sono conoscibili dall'uomo sia, in misura minore, con la legge naturale, sia, in misura piena, con la rivelazione.

Ed è proprio la storia che è conoscibile: perché è l'*ordo universi,* la successione dunque, nell'ordine materiale, dei vari individui e delle loro azioni che preesiste in Dio. *Ciò che in Dio esiste non è l'universale astratto, ma l'ordine concreto degli individui, cioè appunto la storia.* E' questo che Dio ci rende conoscibile, secondo i modi e le forme del nostro intelletto. Per Platone l'idea è l'universale logico, per S. Tommaso è il progetto divino dell'universo visto in quanto imitazione di Dio, imma-

gine di Dio: l'astratto per lui è solo nella mente dell'uomo: ed è un modo imperfetto per giungere alla conoscenza del concreto.

In ultima analisi al vertice della conoscenza sta esattamente ciò che ne stava alle origini, cioè l'individuale ed il sensibile. La conoscenza della storia è il termine ultimo dello sviluppo del processo conoscitivo, perché è essa la più completa *adaequatio rei et intellectus*, sia nel senso che così la mente umana coglie tutta la ricchezza delle cose, sia che essa si avvicina massimamente all'autentico progetto dell'universo che esiste in Dio. Il modo della conoscenza umana, che è *per abstractionem*, rivela il suo senso, che è quello di mezzo, e le imperfezioni che gli sono connaturate.

3. - *LA LEGGE ETERNA*

Dalla dottrina delle idee divine dobbiamo passare a quella delle leggi. Si tratta di considerare, da un diverso punto di vista, la medesima realtà, il progetto divino dell'universo, e di esaminare ancor più direttamente il problema della sua comunicazione all'uomo. Il termine di riferimento è l'azione umana, a cui si dirige la legge, intesa come totalità della manifestazione dell'uomo, del suo pensare come del suo fare. E' cioè il momento in cui la storia dell'uomo in Dio si fa storia dell'uomo nell'uomo.

S. Tommaso distingue una doppia perfezione nelle cose.

« Doppia è la perfezione delle cose: prima e seconda. La prima è la forma di ciascuna cosa, in ragion della quale la cosa ha l'essere: di questa perfezione nessuna cosa manca fino a quando esiste. La seconda perfezione è l'operazione, che è il fine della cosa, ciò per cui la cosa raggiunge il suo fine. Di questa perfezione talvolta la cosa manca » (14).

In ragione della prima propriamente si predica di una cosa l'essere: in ragione della seconda propriamente si predica di una cosa il bene.

In questa distinzione di essere e di bene, S. Tommaso vede una delle differenze tra Dio e la creatura.

« Dio ha la perfezione e la totalità della sua bontà in ragione del suo semplice essere: la creatura invece non raggiunge la perfezione della sua bontà mediante il semplice essere, ma attraverso molte cose. Perciò, benché una cosa sia buona solo in quanto è, non può dirsi semplicemente buona se manca di altre cose che sono necessarie alla sua bontà: così un uomo,

privo di virtù e soggetto al vizio, può chiamarsi buono solo secondo una certa ragione (in quanto è, in quanto è uomo), ma non buono in assoluto, bensì, piuttosto, cattivo. Dunque in nessuna creatura l'essere e l'essere buono sono assolutamente la stessa cosa, anche se ciascuna cosa è buona per il fatto che è. Per Dio invece l'essere e l'esser buono sono assolutamente la medesima cosa » (15).

La differenza dunque radicale tra Dio e la creatura può essere anche così formulata, secondo S. Tommaso: in Dio l'essere comprende necessariamente l'esser perfetto e quindi il bene in senso proprio: nella creatura l'*actus essendi* non comporta la perfezione della creatura cioè il suo bene.

La distinzione tra l'*actus essendi* e la perfezione nella creatura è di ordine essenziale: abbiamo visto, appunto, che essa può costituire una definizione propria dell'esser creaturale in contrapposto all'essere del Creatore.

Essa è il principio dell'operazione nella creatura, poiché ogni agente agisce per il bene ed ogni ente si ordina al fine attraverso la propria azione: e per S. Tommaso « l'ultimo fine delle cose è assimilarsi a Dio » (16).

Se nell'*actus essendi* è implicito il principio dell'*exitus a Deo*, nel *bonum* o *perfectio* è implicito il *reditus ad Deum*. In questa distinzione tra essere e bene S. Tommaso vede iscritta nella ragione stessa dell'essere creaturale, è chiaro il doppio rapporto della creatura con Dio, causa efficiente della creatura da un lato, causa finale dall'altro: e sempre, nell'uno e nell'altro rapporto, causa esemplare.

Tale distinzione è dunque fondamentale nel tomismo: essa è il fondamento metafisico del valore sostanziale dell'azione dell'uomo e del creato, il vero modo in cui il creato non appare chiuso in se stesso, nel semplice mutamento accidentale del *quantum* di essere iniziale. Se il bene non aggiunge nulla all'essere, se la cosa rimane sempre chiusa nel suo originale *actus essendi*, allora il valore ontologico dell'azione è meramente accidentale: ma invece l'azione aggiunge all'*actus essendi* iniziale perché è attraverso l'azione che la creatura riceve una assimilazione a Dio nuova e più perfetta di quella che sta all'inizio del suo esistere.

E' il doppio rapporto con Dio, come creatore e come fine, che giustifica l'azione. Questa distinzione tra l'essere ed il bene, questo valore ontologico dell'operazione, starà poi al centro di dottrine essenziali per il tomismo come la distinzione tra l'anima e le sue potenze e poi quella sulla visione beatifica come visione diretta dell'essenza divina.

Se tale è l'importanza di questa distinzione, immanente al creato, è inevitabile che essa si ritrovi nel creato in quanto immanente in Dio, nel progetto divino dell'universo. Essa consente che il progetto divino dell'universo non venga visto soltanto in quanto progetto della creazione, ma anche come progetto del perfezionamento e compimento del creato, della sua assimilazione a Dio. L'ordine dell'universo immanente in Dio può essere considerato in quanto principio dell'*exitus*, cioè della costituzione delle cose nelle loro nature create, o in quanto *reditus*, assimilazione delle cose costituite a Dio in proporzione alla loro natura.

La dottrina delle idee, che si riferisce più direttamente alla costituzione delle cose, si riscontra con la dottrina della legge eterna che considera esattamente il progetto divino del perfezionamento dell'universo.

« Dio per la sua sapienza è fondatore di tutte le cose: e sta ad essere in un rapporto simile a quello dell'artefice con la sua opera. Egli è anche governatore di tutti gli atti, e di tutti i movimenti che avvengono nelle singole creature. Ora come la ragione della divina sapienza, in quanto attraverso di essa sono create tutte le cose, ha forma di arte, o di esemplare, o di idea: così la ragione della divina sapienza, che muove tutte le cose al debito fine, ha forma di legge. Per questo possiamo definire legge eterna la divina sapienza, in quanto essa dirige tutti gli atti e tutti i movimenti » (17).

Il problema che S. Tommaso si pone subito dopo è se la legge eterna possa essere conosciuta agli uomini.

Ora conoscere la legge eterna non significa soltanto conoscere che una cosa è buona o cattiva: significa conoscere invece il bene ed il male, considerati nella loro universalità. Poiché la legge eterna è proprio ciò che determina il bene ed il male.

Per S. Tommaso « la natura razionale si trova, nei confronti del bene e del male, in una posizione diversa dalle altre creature. Ogni creatura è naturalmente ordinata a qualche bene particolare: la natura intellettuale soltanto apprende la ragione del bene come tale (*ipsam rationem boni communem*), e verso il bene come tale si muove per l'inclinazione della volontà » (18).

« La volontà ha come oggetto il bene universale, sotto il quale sono contenuti tutti i beni particolari, per i quali operano le facoltà e gli abiti, quali essi siano... E per questo l'uomo che ha buona volontà si dice semplicemente uomo buono, perché attraverso l'atto della volontà usa bene di tutte le cose... » (19).

Ecco dunque come l'uomo partecipa alla legge eterna. La legge eterna determina ciò che è bene e ciò che è male in un

modo tale che comprende sotto di sé tutti gli atti e tutti i movimenti dell'universo. Così l'intelletto umano è in grado di ricevere in sé, in ragione della natura stessa del suo intelletto, codesta forma universale che trascende ogni cosa particolare ed è immanente in tutte.

Questo principio è molto importante per comprendere la concezione tomista dell'universo. Dio, che dà ad ogni cosa l'essere, offre alla creatura razionale la possibilità di attuare essa stessa, mediante la sua azione, il progetto del perfezionamento dell'universo immanente in Dio.

L'assimilazione a Dio della creatura razionale avviene anche in quanto esso è causa delle azioni degli altri: cioè in quanto è *provvidenza.*

« E' più nobile l'ordine delle cause che quello degli effetti: poiché la causa vale più dell'effetto. Per questo un ordine di cause mostra meglio la perfezione della provvidenza. Se non ci fossero alcune cause medie che eseguono la disposizione della divina provvidenza, non ci sarebbe nelle cose un ordine di cause, ma soltanto un ordine di effetti. Di conseguenza è la perfezione della provvidenza divina che postula un ordine di cause medie che eseguono la disposizione provvidenziale » (20). Queste cause medie sono gli angeli e gli uomini. Mentre l'ordine dell'*exitus* è come tale operato intieramente da Dio, l'ordine del *reditus,* per cui il creato si assimila al Creatore, comporta l'azione della creatura.

Per questa la ragione del *reditus,* l'*ordo ad finem,* si manifesta in Dio come legge: perché è rivolta principalmente alla libertà della creatura razionale.

E' appunto perché la legge è il comando rivolto a un libero sotto la ragione di bene comune, che S. Tommaso pone la legge in Dio e definisce come legge la divina sapienza in quanto muove tutte le cose al debito fine. Per questo ha premesso alla teoria della legge eterna una teoria della legge come tale, interamente fondata sull'esperienza umana, definendo la legge un ordine ragionevole dato da colui che presiede alla comunità al fine del bene comune. Quello che importa a S. Tommaso di sottolineare è che la legge presuppone un vincolo di un soggetto libero, stabilito in funzione non del bene particolare, ma del bene universale.

Per comprendere bene la visione della storia che ne risulta, occorre tenere presente che S. Tommaso tenta, nel quadro della rivelazione cristiana, la teoria della storia dell'uomo come storia della sua libertà. Se si osserva il pensiero precristiano e

post-cristiano, si vedrà che esso non riesce a scindere razionalità da necessità. Sia per il pensiero greco che per quello moderno i due concetti coincidono: non si vede altro fondamento possibile per la coerenza logica che quello della necessità reale. E' il medesimo tipo, in forme diversissime, di realismo degli universali che sta alla base dell'epistemologia platonica. San Tommaso tenta qui invece una teoria della storia come storia della libertà.

Per questo egli è indotto a far ricorso, non al platonismo dell'epistemologia, considerato da lui come il più grave errore filosofico, e dinanzi al quale egli parla della *doctrina fidei et Aristotelis* come di verità concordi, ma del platonismo mistico, che è la vera sostanza intellettuale e la fisionomia spirituale di Platone ed il segreto del suo fascino nel tempo.

Per vincere interamente la necessità, S. Tommaso sostiene che l'uomo non è incluso in un ordine delle cose che lo trascende, ma che egli attua l'ordine stabilito da Dio per l'universo conoscendo attraverso i giudizi del suo intelletto, il progetto divino nell'universo, la *lex aeterna,* per quanto è utile e conveniente alla sua azione. L'uomo è in sostanza un esecutore della Provvidenza assieme all'angelo; ed è un esecutore perché è in grado di determinare la sua azione, sia nei principi universali che la ispirano, sia nelle forme concrete che l'azione prende in ragione all'oggetto ed alle circostanze, in modo tale che essa rappresenti esattamente l'esecuzione temporale della legge eterna. Ora, per S. Tommaso, ogni uomo è in queste condizioni: e l'azione degli uomini si omogeneizza proprio in quanto tutti sono chiamati ad essere liberi esecutori della divina Provvidenza, a conoscere nel medesimo modo la legge eterna, anche se in gradi diversi in ragione dei loro compiti, e a determinare così il loro agire. L'omogeneità della *ratio* del loro agire stabilisce una componibilità, una unione delle loro azioni, rese omogenee dal loro principio. Non esiste uno pneuma generale che determina i singoli: al contrario sono i singoli che determinano uno spirito generale, che è il frutto della libertà della loro natura, garantita all'inizio dall'unità della legge eterna cui essi si sono ispirati.

E' dunque per il rapporto diretto dell'uomo con la legge eterna che è possibile che la storia appaia interamente come opera della libertà dell'uomo, della persona, che è per S. Tommaso la cosa più perfetta che esista in tutta la natura.

Ora la teoria della partecipazione dell'uomo alla legge eterna si costruisce da parte di S. Tommaso come teoria della legge naturale.

4. - *LA LEGGE NATURALE*

Parlando della legge naturale, S. Tommaso riepiloga tutta la sua teoria sull'ordine dell'universo.

« La legge, essendo regola e misura, può essere presente in due modi in un soggetto. In un modo, come è nel soggetto che regola e misura: in un altro modo invece come è nel soggetto che viene regolato e misurato, poiché questo viene regolato e misurato in quanto anch'esso partecipa in qualche modo della regola e della misura. Poiché tutto ciò che è soggetto alla divina Provvidenza, è regolato e misurato dalla legge eterna, è chiaro che ogni cosa partecipa in qualche modo della legge eterna: in quanto cioè, per impronta di essa, riceve le inclinazioni agli atti ed i fini propri ».

« Tra le altre creature, la creatura razionale soggiace secondo un modo più eccellente alla divina Provvidenza, in quanto essa stessa diventa partecipe della Provvidenza, provvedendo a se stessa ed agli altri. Per questo essa partecipa della stessa ragione eterna, da cui deriva la inclinazione alla propria azione ed al proprio fine. E questa partecipazione della legge eterna nella creatura ragionevole prende il nome di legge naturale ».

« Quando il salmista dice: "sacrificate il sacrificio di giustizia", quasi rivolgendosi ad alcuni che gli domandassero, quali siano le opere della giustizia, aggiunge: "molti dicono: chi ci mostrerà il bene"? E a tale questione risponde dicendo: "è segnato sopra di noi il lume del tuo volto, o Signore": come a dire che il lume della ragione naturale, non è altro, che l'impronta del divino lume in noi ».

« Da ciò appare che la legge naturale non è altro che la partecipazione della legge eterna nella creatura ragionevole » (21).

Appare così chiaro che la creatura ragionevole non partecipa alla legge eterna, cioè alla ragione stessa degli atti di provvidenza, solamente come ciò che è regolato e misurato, ma anche come ciò che è regolante e misurante. Vi partecipa cioè non in ragione di materia e di necessità, ma di spirito e di libertà.

Non è solo perché cosa tra le cose che la persona umana soggiace alla razionalità immanente nelle cose materiali. Al contrario: è perché spirito in un mondo creato dallo Spirito che l'uomo, aderendo allo Spirito, può vincere ogni necessità, trascinando la stessa creatura materiale nel suo cammino, usandola come strumento della sua provvidenza.

Anche l'uomo, in quanto essere composto di materia, par-

tecipa, sotto questo aspetto, alla necessità, cioè riceve in sé, come le creature irrazionali, la legge eterna, non per modo di ragione, ma « per modo di azione e di passione » che è, per S. Tommaso, il modo di ricevere la legge proprio delle creature irrazionali: ma anche questo modo viene ordinato alla legge di libertà.

« Ci sono due modi di partecipare alla legge eterna, come appare dalle cose dette: uno consiste nel partecipare la legge eterna per via di conoscenza. Un altro modo è quello per modo di azione e di passione, cioè di parteciparla mediante un principio interno di movimento. In questo secondo soggiaciono alla legge eterna le creature irragionevoli...: ma la creatura ragionevole, oltre a quello che la accomuna a tutte le creature, ha qualcosa di proprio, cioè la ragione. Per questo essa è soggetta alla legge eterna, secondo ambedue i modi predetti... Ambedue i modi sono nei cattivi in modo imperfetto e in qualche modo corrotto, poiché la inclinazione naturale alla virtù è depravata dall'abito vizioso e la stessa conoscenza naturale è ottenebrata dalle passioni e dagli abiti peccaminosi ».

« Ambedue i modi, invece, esistono nei buoni con una più alta perfezione. Alla conoscenza naturale del bene si aggiunge la conoscenza infusa della fede e della sapienza: e alla naturale inclinazione al bene si aggiunge l'interiore motivo della grazia e della virtù ».

« Così dunque i buoni partecipano perfettamente alla legge eterna, poiché agiscono sempre conformemente ad essa. I cattivi invece sono soggetti alla legge eterna, ma imperfettamente, almeno per quanto si riferisce alle loro azioni poiché conoscono imperfettamente ed imperfettamente sono inclinati al bene. Ma quello che manca per parte dell'azione, è supplito in essi con la soggezione, in quanto subiscono quello che la legge naturale stabilisce di essi » (22).

Vi è un duplice modo di rapporto tra l'uomo e le sue azioni. Secondo un modo, l'uomo è attirato dalle potenze della sua natura, in quanto materiali o unite alla materia, verso beni determinati. L'uomo subisce talune attrazioni (*passiones*) ed è spinto verso determinate azioni.

Secondo tale modo la struttura del comportamento dell'uomo è ancora determinata principalmente da ciò che ha in comune con la creatura irragionevole, le cui azioni ed attrazioni sono sempre univocamente causate da un oggetto esteriore.

Basta che essa si trovi in circostanze determinate dinanzi ad un oggetto determinato perché essa entri in un regime di azioni e di passioni legate alla cosa esteriore come l'effetto si

lega alla causa. La creatura irragionevole è, nel suo agire, prima effetto e poi causa e causa solo nella misura in cui è effetto.

Nella particolare condizione della creatura ragionevole in quanto governata principalmente secondo ciò che ha in comune con la creatura irragionevole, e quindi, prima come effetto che come causa, si trova per S. Tommaso il *malus*, il cattivo.

Il *cattivo* è anzi esattamente colui che sceglie di essere governato secondo la legge della necessità cioè appunto principalmente come effetto che come causa.

Vi sono dunque due rapporti possibili dell'uomo con l'oggetto della volontà, cioè con le cose esteriori. In un caso, l'uomo soggiace ad esse, in quanto esse influiscono sul suo appetito sensibile e determinano in lui l'attualizzarsi di una determinata inclinazione ad agire: in un secondo caso l'uomo giudica di essere in rapporto al suo fine ultimo, cioè al bene, e dunque in questo modo si pone in condizione di autonomia per rispetto ad esse.

Il problema etico appare alla luce del tomismo come l'alternativa tra l'attuazione del *dominium* dell'uomo sulle cose, cioè dell'assimilazione delle cose all'uomo, e la « cosificazione » dell'uomo.

Sul piano della metafisica dell'uomo, S. Tommaso ha trattato l'argomento costruendo la teoria della volontà.

Essendo la volontà ordinata solo al bene perfetto ed infinito, essa rimane di per sé in potenza e quindi indeterminata per rispetto a qualsiasi bene particolare ed imperfetto. Essa è dunque strutturalmente libera, poiché tutti i beni che le si pongono dinnanzi sono tutti beni imperfetti, anche quelli eticamente buoni. Questa libertà non è però una libertà di pienezza ma una libertà d'indeterminatezza: e l'azione umana consiste in una scelta, quindi nell'autodeterminazione di questo indeterminato. Tale metafisica della volontà fonda la dottrina morale, offrendo evidentemente due possibili criteri di determinazione della volontà: o quello in relazione al bene conosciuto dall'intelletto e cioè la legge naturale o quello relativo alla semplice inclinazione sensibile.

Dal punto di vista della dottrina della storia, qualunque forte sottolineatura del problema della libertà e quindi dell'etica porta una difficoltà.

Infatti l'uomo conosce delle cose concrete che esercitano una loro diretta attrazione su di lui: è possibile in ragione di esse costruire una descrizione di un comportamento, individuale o collettivo. Ma una storia legata invece a un ordine di

fini trascendenti la realtà sensibile e aventi vita nell'intelletto e nella volontà umana, sembra come tale per principio metastorica. In questo senso la teoria morale e la teoria della storia sono sembrate incomponibili.

Ma questa obiezione non vale nel quadro appunto della dottrina tomista della legge naturale: essa vale nel quadro di un'etica che sia sopratutto una morale d'intenzione.

Ora sia la *doctrina fidei* che la *doctrina Aristotelis* contribuivano a porre S. Tommaso all'opposto di una etica dell'intenzione. Per il Cristianesimo la morale è legata alla fede dogmatica, che si estende a tutte le verità attinenti direttamente od indirettamente all'etica.

Per Aristotele ogni azione umana ha ragione di perfezionamento e di compimento dell'uomo: è l'attuazione di una potenza determinata ed ha una forma precisa.

L'eudemonismo aristotelico non è altro che la esatta comprensione del rapporto dell'etica con la metafisica, dell'agire con l'essere. Una natura determinata deve compiere azioni ad essa omogenee.

Ambedue queste fonti del pensiero tomista escludono una morale d'intenzione, ma vedono nell'atto considerato nella sua precisa forma etica e struttura reale, nell'opera, il vero oggetto della norma morale.

L'uomo si conosce dalle sue opere come l'albero dai suoi frutti: questo è ad un tempo un'espressione evangelica e lo spirito dell'etica aristotelica.

Appare dunque qui come la legge naturale, nella dottrina di S. Tommaso, può valere quale fondamento di una teoria della storia.

E' solo la legge che fa buoni gli atti umani, non l'intenzione.

S. Tommaso afferma che tutti sono obbligati a conoscere ciò che attiene alla fede e alla legge naturale, nei suoi precetti universali: e che ciascuno deve conoscere l'etica del suo stato. L'ignoranza non rende in tal caso l'atto eticamente buono od indifferente.

Un determinato contenuto intellettuale è dunque una condizione etica irrinunciabile e determinante.

Per questo l'etica tomista è una morale della legge, non una morale della coscienza, nel senso in cui quest'ultima si differenzia dalla prima.

E' S. Tommaso stesso che fa la contrapposizione. Ad un'obiezione che afferma che la bontà della volontà umana dipende dalla ragione, S. Tommaso risponde negativamente e con-

trobatte. « In tutte le cause poste in un ordine l'effetto dipende più dalla causa prima che dalla seconda, perché la causa seconda fa quello che fa in funzione della causa prima. La ragione umana è regola della volontà umana e principio di misura della sua bontà in virtù della legge eterna, che è la ragione divina... Per questo la bontà della volontà umana dipende dalla legge eterna molto più che dalla ragione umana. E quando manca la ragione umana, occorre far ricorso alla ragione eterna » (23).

S. Tommaso si riferisce così alla rivelazione cristiana, come indica esplicitamente in un'altra risposta del medesimo articolo.

Proprio perché non è una morale immanentistica, cioè una morale della coscienza, la morale tomistica può affrontare il problema della visibilità storica dell'atto di libertà.

E appunto perché essa si fonda su una teologia naturale così sviluppata come quella delle idee divine e della legge eterna, essa può pretendere qualcosa di più per l'atto di libertà che la semplice visibilità storica. Esso diventa un criterio di comprensione e di giudizio, cioè un criterio di conoscenza storica, d'illuminazione dell'ordine autentico delle cose e delle azioni.

Torniamo con questa osservazione alla dottrina della legge naturale come modo di conoscenza e di attuazione del progetto divino dell'universo.

L'atto umano riceve la sua eticità dalla conformità a tale progetto: è l'atto stesso, infatti, considerato nella sua concreta esteriorità che risponde al suo esemplare in Dio e ne costituisce la manifestazione sensibile, la rivelazione della *storia ideale esterna* in quella *temporale.*

Si comprende così come la determinazione etica sia in primo luogo una determinazione che si estende alla totalità dell'atto.

L'atto stesso, in quanto conforme alla legge eterna, la manifesta nel tempo.

Ritroviamo dunque, nella realtà umana, come S. Tommaso la vede, quel primato del concreto che avevamo incontrato parlando delle idee divine e della legge eterna.

Il Forest, nel suo libro già citato, ha sottolineato, sul piano epistemologico come su quello metafisico, il primato del concreto in S. Tommaso. « La substance comporte une structure, mais les elements qui la composent ne sont jamais susceptibles d'éxister à part. L'abstàit n'est qu'un incomplet, et par un progrès de notions abstraites, on n'aura jamais rien à quoi en puisse s'arreter, on n'aboutira jamais au concret. *Universalia quocumque modo aggregentur, numquam ex eis fiet singulare* » (24).

Il medesimo concetto vale per l'etica tomista.

I principi della legge naturale sono dei generi morali in potenza per rispetto all'atto concreto che solo può essere giusto in modo assoluto e primario.

La fusione dei principi etici aristotelici con la morale cristiana è tale che nessuna incoerenza od estraneità si avverte in tutto il sistema.

In S. Tommaso non esiste un trattato della coscienza, costruito formalmente come tale. S. Tommaso non ha cioè mai considerato la conoscenza dei principi morali fuori dall'uomo stesso che conosce: e non ha mai ammesso che l'uomo possa agire moralmente se le sue potenze di azione non sono ontologicamente qualificate da una realtà nuova, l'abito virtuoso o vizioso.

Per S. Tommaso la pura potenza naturale esiste in morale solo agli inizi della coscienza umana: il soggetto etico è un uomo qualificato dai suoi atti, specificato moralmente dall'abito virtuoso o vizioso. Una coscienza in qualche modo vuota che deve essere aiutata da un sistema di artifizi etici (i sistemi morali del secolo XVII e XVIII), è fuori dalla prospettiva tomista. Questi artifizi in realtà non possono nulla se non è retto l'abito operativo.

Ora il « fine della virtù è l'operazione » (25). Diversamente dalla coscienza, che versa direttamente sulla norma morale astrattamente considerata, la virtù, proprio in quanto qualifica ontologica dell'abito operativo come tale, versa immediatamente circa l'azione. Ed è dunque l'atto considerato nella sua concretezza il suo effetto diretto ed immediato.

Mentre nei moralisti del probabilismo la conoscenza morale è un sillogismo, cioè è vista nella medesima forma della conoscenza astratta, nell'etica della Summa essa è invece un'intuizione pratica, una determinazione concreta di un'azione, emessa sotto l'influenza immediata dell'abito operativo.

Non solo l'intelligenza, ma la volontà, ma le stesse potenze dell'anima più direttamente rivolte al sensibile sono qualificate da un abito morale.

Gli appetiti irascibile e concupiscibile, che pure sono direttamente attinenti alla realtà materiale, sono anch'essi qualificati da un abito virtuoso: la virtù di temperanza perfeziona l'appetito concupiscibile e la virtù di fortezza perfeziona l'appetito irascibile. Naturalmente queste virtù perfezionano gli appetiti nel senso di renderli governabili dalla ragione. Ma il fatto che la qualità morale debba investire facoltà che non possono non riferirsi all'individuale ed al sensibile, mostra come la

moralità si compia proprio in norme ed azioni singole, concrete, determinate nel loro contenuto e nella loro figura sensibile.

L'etica tomista trova dunque la sua più piena determinazione nella conformità della concreta struttura e del concreto significato dell'atto alla legge eterna, intesa come il progetto divino di quell'azione compiuto *ab aeterno* da Dio. La ragione in quanto tale è il mezzo di determinazione della norma secondo cui l'azione deve conformarsi alla legge eterna. Solo in quanto la volontà e le potenze inferiori sono debitamente orientate verso il giusto fine, la ragione può giungere fino all'ultima determinazione dell'atto, in modo che esso, nella sua realtà esteriore, manifesti e riveli la disposizione della legge eterna.

Per S. Tommaso tutte le condizioni di determinazione dell'atto morale hanno ragion di potenza in confronto dell'atto stesso.

L'eticità dell'atto investe dunque sia la volontà che deve essere orientata al debito fine, sia la ragione che deve determinare l'atto nella sua concretezza, sia gli appetiti sensitivi che debbono non ostacolare ma assecondare volontà e ragione nel loro esercizio.

E' ben chiaro che è proprio la ragione dell'atto nella sua concretezza il vero termine della qualifica morale.

Ne è prova la determinazione numerosa e molteplice degli abiti virtuosi che perfezionano intelletto, volontà ed appetiti sensitivi.

Tale determinazione è riferita alla struttura stessa dell'azione considerata nelle sue molteplici speci morali, cioè nei suoi molteplici oggetti. La distinzione e la molteplicità degli abiti virtuosi non si possono fondare sul soggetto agente, che è uno, ma sulla molteplicità degli oggetti del suo agire, sulla molteplicità quindi e sulla distinzione delle speci morali dei suoi atti. Ancora una volta è in funzione della concreta conformità dell'atto ad un esemplare che si struttura e si dispone l'organismo etico umano. La legge naturale è la legge eterna impressa nel soggetto agente e, attraverso di esso, nelle sue azioni.

L'ordine dell'uomo appare un diretto riflesso di quello di Dio: l'uomo posto nel retto ordine è in senso primario ed autentico immagine di Dio più di quello che non gli sia dato per sola natura.

Raggiungendo attraverso la legge naturale la legge eterna, cioè l'esemplare della sua stessa persona come esiste in Dio, l'uomo consegue una similitudine alla natura divina più alta di quella sortita con la creazione.

Per mostrare come sia l'ordine morale della persona ad assimilarla a Dio, considerato come il suo esempio in senso diretto, ci può essere di aiuto un testo della Summa, relativo ad un certo tipo di classificazione delle virtù cardinali. S. Tommaso si domanda se sia conveniente classificare tali virtù in virtù *politiche, purgatorie, dell'animo purgato ed esemplari.* « Occorre che l'anima imiti qualcosa affinché la virtù possa nascere in essa. E questo modello che, seguito, ci induce a ben vivere, è Dio. Occorre dunque che il modello della virtù umana preesista in Dio, come in lui preesistono le ragioni di tutte le cose. La virtù può dunque essere considerata anche in quanto esiste come esemplare in Dio: e così esistono le virtù esemplari. La stessa mente divina appare come la ragione della prudenza: la temperanza è la riflessione che Dio fa di se stesso, così come in noi la temperanza si ha quando l'appetito concupiscibile si conforma alla ragione. La fortezza di Dio è la sua immutabilità. La giustizia di Dio è l'osservanza della legge eterna nelle sue opere, come insegna Platino. E poiché l'uomo, secondo la sua natura è un animale politico, le virtù, in quanto esistono nell'uomo secondo la sua natura, si chiamano politiche, perché l'uomo si comporta rettamente, secondo queste virtù, nel governo delle cose umane. Ed in questo senso abbiamo sinora parlato delle virtù. Ma poiché si addice all'uomo di innalzarsi, per quanto può alle cose divine, come insegna anche il Filosofo, nel X libro dell'Etica, e come ci è raccomandato molte volte dalla Scrittura, come ad es. in Mt. 5: « siate perfetti come è perfetto il Padre vostro celeste », bisogna porre alcune virtù medie tra le politiche, che sono virtù umane, e le esemplari, che sono virtù divine ».

« Queste virtù si distinguono in ragione della diversità che c'è tra il movimento ed il possesso del fine. Ci sono le virtù di coloro che camminano tendendo verso la divina similitudine: e queste sono le virtù purgatorie. Così è la virtù della prudenza, quando sprezza tutte le cose mondane e dirige ogni pensiero dell'anima verso la contemplazione di Dio: tale la temperanza quando abbandona, nella misura in cui sopporta la natura, quello che richiede l'uso del corpo: così la fortezza, quando l'anima non si terrorizza di dover abbandonare il corpo e salire alle realtà supreme: la giustizia, quando tutta l'anima acconsente alla via così proposta ».

« Ci sono poi delle virtù di coloro che hanno già conseguita la divina somiglianza, che si chiamano virtù dell'animo purgato. Allora la prudenza contempla soltanto le cose divine: la temperanza ignora i desideri terreni: la fortezza ignora le passioni:

la giustizia si congiunge con un'alleanza eterna alla mente divina, imitandola. E queste sono le virtù dei beati, o di alcuni perfettissimi in questa vita » (26).

Non si potrebbe dir meglio come l'ordine morale qualifichi la natura umana secondo un'ulteriore similitudine alla natura divina. La legge naturale diventa interamente immanente all'uomo giusto così come la legge eterna lo è a Dio.

Nell'uomo giusto la legge naturale non suona distinta ed astratta dalle inclinazioni della natura ma come immanente in esse. La legge diventa qualifica immediata degli abiti conoscitivi ed operativi, delle virtù intellettuali come di quelle più strettamente morali.

In questo senso S. Tommaso può usare dell'etica aristotelica come di una illustrazione razionale del Cristianesimo. La dottrina dell'abito morale, come principio e criterio immediato dell'atto etico, può venire integrata con la dottrina paolina che sostituisce lo Spirito Santo e la carità il dominio del precetto esteriore ed astratto.

Si può ora comprendere meglio quello che si diceva all'inizio sulla storia come la vera forma di conoscenza del processo del *reditus creaturarum in Deum.*

La metafisica, e tutto l'ordine delle scienze della natura e dell'uomo che dipendono da essa, può conoscere la natura del creato nella sua prima perfezione, l'essere. *Ma quel processo di perfezionamento, attraverso il quale il creato materiale, tende nell'uomo all'assimilazione divina, non è conoscibile con una descrizione astratta delle essenze.* Il progetto della creazione, in quanto costitutivo delle nature concrete, si fa palese ai nostri occhi in queste stesse creature. La decisione divina si è già realizzata e noi possiamo conoscerla appunto, nel modo a noi consueto, attraverso i suoi effetti. Ma invece, nel processo di *reditus,* l'assimilazione a Dio è un fine. La via di assimilazione si realizza concretamente sotto i nostri occhi e *noi la conosciamo soltanto attraverso l'azione dei giusti.*

E' nella verità immanente e riconoscibile in un comportamento umano autenticamente giusto che si rivela il senso del tempo, il destino di una generazione, di una società, di un popolo determinato. Ciò che è secondo giustizia e ciò che non lo è vengono discriminati dall'atto giusto in proporzione all'altezza ed alla pienezza della verità che ne è a fondamento.

Un giusto rivela il senso della realtà storica cui si rivolge la sua azione.

E' proprio il Cristo come figura centrale della storia uma-

na che trova qui posto nella visione intellettuale di S. Tommaso come condizione stessa dell'intelligibilità della storia... », poiché il nostro Salvatore, ha mostrato a noi in se stesso la via della verità » (27).

Non a caso questo argomento della esemplarità del Cristo è il più importante degli argomenti che S. Tommaso adduce per dimostrare la necessità dell'incarnazione.

Il motivo dell'incarnazione « può essere considerato in ragione dell'elevazione dell'uomo verso il bene. E questo in primo luogo quanto alla fede, che è resa più certa se crede allo stesso Dio che si rivela: in secondo luogo, quanto alla speranza, che in questo modo è massimamente innalzata...: in terzo luogo, quanto alla carità, che in questo modo è grandemente sollecitata: in quarto luogo, quanto alla retta operazione, di cui Cristo ci ha dato l'esempio: in quinto luogo quanto alla piena partecipazione della divinità, che è la piena beatitudine ed è il fine della vita umana. La ragione dell'incarnazione può essere considerata anche in ragione dell'allontanamento del male, perché, in primo luogo, l'uomo è in questo modo istruito di non preferire il diavolo a se stesso...: in secondo luogo, siamo istruiti di quanta sia la dignità della natura umana, che non dobbiamo macchiare con il peccato...: ...in terzo luogo, perché come dice Agostino, la grazia di Dio, in quanto toglie il peccato senza alcun merito antecedente da parte nostra, è particolarmente insegnata nel Cristo in quanto uomo: in quarto luogo, perché la superbia umana, che è il massimo impedimento all'unione con Dio, può essere corretta e sanata attraverso un atto di tanta grande umiltà » (28).

Tutti gli insegnamenti fondamentali dell'ordine morale sia naturale che soprannaturale sono splendidamente raccolti ed insegnati in un *fatto*. Il fatto insegna meglio che la parola, l'esempio concreto ha in sé una più ricca intelligibilità che la dottrina astratta, in ragione della nostra natura sensibile.

In questo principio inerente alla struttura dell'educazione e del comportamento umano è la ragione per cui l'ordine soprannaturale è stato restaurato nella realtà creata mediante l'Incarnazione.

Ora possiamo ricordare l'obiezione del Dempf, da cui si è mosso il nostro discorso, secondo cui S. Tommaso non era riuscito a fondare una teologia della storia e nemmeno un'ecclesiologia.

In realtà si è visto il legame radicale che unisce la teologia alla storia nel tomismo. Ci si dovrebbe meravigliare se S. Tommaso non estendesse alla Chiesa i principi qui applicati al Cristo. Se la concretezza della norma come perfezione di essa

illustra il motivo dell'Incarnazione, la continuazione nel tempo di questa normazione illustra il motivo, la fisionomia, la funzione della Chiesa e dei cristiani.

S. Tommaso ha affrontato questo argomento sia in relazione alla storia prima di Cristo che a quella dopo Cristo. In realtà il problema è unico, nonostante la distinzione che i due tempi hanno nell'economia della divina Provvidenza. Esso è l'estensione dei principi messi in luce dall'Incarnazione, fatto generatore ed originario, alla comunicazione della sua efficacia in ogni tempo ed in ogni popolo.

Mentre il trattato generale sulle leggi esamina l'ordine del processo di *reditus ad Deum*, sia nella sua struttura ontologica, che nel suo mezzo reale di attuazione, l'Incarnazione, il trattato sulle due leggi positive divine, la vecchia e la nuova, la mosaica e l'evangelica, entra più direttamente nell'ordine della storia, considerando appunto le disposizioni concrete della Provvidenza mediante le quali il processo del *reditus*, l'autentica dinamica della storia, viene reso conoscibile ed agibile dall'uomo.

---

1) A. Dempf - Sacrum Imperium - trad. Antoni - Messina - Milano 1933 - p. 340.
2) A. Hayen - Le thomisme et l'histoire - in « Revue thomiste », 62 (1962) - pp. 61-62.
3) M. D. Chenu - Introduction à l'etude de S. Thomas d'Aquin - Paris 1954 - p. 270
4) S. Th. III pars, prologo.
5) S. Th. III p. Q 1. a. 3.
6) In ev. Joan., 91.
7) A. Forest - La structure du concret en S. Thomas d'Aquin - Paris 1956, p. 127.
8) Chenu - op. cit. - p. 267.
9) S. Th. I Q. 15, art. 2.
10) S. Th. I, Q. 15, art. 2.
11) De Ver. Q. 3, art. 8.
12) De div. nom., 872 e 860.
13) Idem.
14) De Ver. Q. I, 10, ad 3.
15) Contra Gentes, III, 20.
16) C. Gentes III, 19.
17) S. Th. I II Q. 93 a 1.
18) De Malo, I, 4.
19) De Malo, 1, 5.
20) C. Gent. 3, 21.
21) S. Th. I, II, Q. 91. a. 2.
22) S. Th. I, II, Q. 93. a. 6.
23) S. Th. I, II, Q. 19. a. 4.
24) Aimè Forest - op. cit. - p. 326.
25) S. Th. II, II. Q. 55, art. 4.
26) S. Th. II, II. Q. 61. a. 5.
27) S. Th. III pars.
28) S. Th. III. Q. I a. 2.

Crisi della filosofia e filosofia della crisi

di GIANNI GIANNOTTI

Il tentativo, già implicito in Cartesio, di assegnare alla libertà il carattere di una pura indeterminazione preontologica ha creato un *abisso (di) coscienza* tra l'uomo ed il mondo e, quindi, tra l'uomo e gli uomini.

Riprendendo una metafora anche abusata, si potrebbe dire che l'uomo contemporaneo guarda a sé ed al mondo come ad un abisso ed è colto da vertigine: l'abisso lo chiama ed egli vi si abbandona. Ma l'abisso non ha fondo — non può averlo, proprio perché non ha altra realtà che quella meramente esistenziale di un *vuoto di coscienza* — e così l'uomo contemporaneo continua a cadere, o meglio continua a riflettersi nella sua caduta. Si tratta, appunto, di un abisso (di) coscienza: un'individualità rattrappita su se stessa, schiava di sè attraverso l'idoleggiamento infelice della propria ombra frutto del solipsistico occultamento dei reali rapporti tra l'uomo ed il mondo.

Nella vita quotidiana, privata e pubblica, sempre sociale nelle sue condizioni e nelle sue istanze, l'uomo resta nel mondo ed in rapporto con esso — chi ne dubiterebbe? — e però vi resta come sommerso, assente come individualità dalla sua superficie, isolato interiormente dallo stato di assenza della sua coscienza, come un briciolo di respiro è isolato dalla falsa trasparenza e penetrabilità della bolla di sapone.

Quella astratta libertà che egli ha posto tra sé ed il mondo, e dalla cui originaria ed assoluta indeterminazione invano richiederebbe una qualunque caratterizzazione razionale del proprio modo di essere, gli impedisce di cogliere come rapporto d'ordine, cioè razionale-oggettivo, l'ineliminabile rapporto di fatto tra sé ed il mondo. E del rapporto di fatto egli si è così ridotto a mero prodotto, un oggetto tra gli altri nella serie di un determinismo paradossalmente del tutto casuale. Quel rapporto egli lo *patisce* nella propria *praxis*, ma questo suo *patire*

e questa sua *praxis* lo colgono fin dall'inizio così come si è scelto, pretesa di soggettività senza fondamento, e pertanto non possono operare nessuna catarsi, non rinviano di per sé a nessuna *autenticità* personale o di gruppo, non possono rovesciarsi in nessuna *presa di coscienza* singolare o di classe.

Tutto si risolve, piuttosto, in un totale esaurimento dei contenuti normativi della coscienza, nella misura in cui, sul piano della teoria quel rapporto di fatto subisce l'effetto mistificante e relativizzante di una *riflessione* (di un « io » riflettente, che oscilla tra una determinazione puramente grammaticale, cioè del tutto astratta, ed una determinazione puramente psicologica, cioè del tutto empirica) che per affermarsi come soggetto di un mondo di puri fenomeni e puri possibili ritiene non tanto di potere quanto di dovere ridurre il mondo reale e l'esperienza di esso nei termini di uno scaturir dell'esistenza come assoluta indeterminazione.

La *coscienza (di) sé* che rinuncia al *peso* sociale e morale — e quindi autenticamente storico — per volare più spedita sul filo dell'essere e del nulla, si riduce a vivere l'illusione della colomba kantiana ed a svanire in essa (1).

E' questo il vicolo cieco in cui si è cacciata la speculazione moderna: il punto di arrivo del processo di inversione, risalente alla tarda Scolastica, per cui è *la ragione che viene a fondarsi sulla fede, non più la fede sulla ragione (2)*. Nel che si riflette — e questo meriterebbe ben più ampio discorso — la grande vicenda storica per cui la Chiesa ed i Comuni subiscono il modo della rispettiva vittoria nei confronti dell'Impero e del feudalesimo con l'esplosione della Riforma, da un lato, e con il primo determinarsi del più universale disegno della tradizione moderna: il superamento della Chiesa nello Stato e la riduzione della *verità* a *potere* nel rapporto uomo-uomo ed uomo-natura, dall'altro lato.

La grandezza della filosofia hegeliana (ed il suo luogo strategico nella storia del pensiero moderno) consiste per l'appunto nel suo tentativo di riallacciare in un oggettivo « anello » di ragione la progressiva ritirata, tanto illuministica che romantica, verso la fede astratta, postulatoria, dello scientismo cartesiano, dello scetticismo humiano, del razionalismo kantiano e dell'idealismo di Fichte e Schelling.

La « tragicità », sovente riconosciuta caratteristica della filosofia hegeliana, deriva proprio da ciò: « credere è sapere che si crede e sapere che si crede non è più credere », come Sartre grazie ad Hegel potrà dire analizzando fino al paradosso il comportamento della *malafede*.

Per sfuggire a questo circolo vizioso che è il rischio mortale della ragione come *dialettica* e della *dialettica* come « ragione » della vita, ad Hegel non restava — tetragono alle suggestioni della scienza newtoniana, a differenza di Kant, ma paradossalmente schiavo di quella « cosa in sé » che a Kant rimproverava — che « oggettivare » la coscienza singola attraverso tutti i suoi contenuti normativi al livello della ragione astratta e della storia universale. Per salvare la ragione dal « razionalismo empirico » della critica kantiana e dal misticismo e dall'irrazionalismo romantico, Hegel si vede costretto a sacrificarle *questo uomo qui,* la concreta individualità dell'esistenza. Eppure, se c'è una cosa che Hegel considera capace di « giustificare » la sua fede nella ragione, e nella quale sente di cogliere veramente la non-astrattezza del suo carattere universale, la presenza del divino, questa è proprio quella individualità umana che egli deve sacrificare all'oggettività della Ragione.

La progressiva identificazione di intelletto e ragione nella filosofia post-hegeliana e la riduzione della ragione-intelletto a strumento della *vita,* o, se si vuole, l'irrazionalismo etico-ontologico posto a fondamento del soggettivismo gnoseologico, ma in verità da esso derivato, hanno volto sempre più in commedia il contenuto tragico (e cosa di più tragico che la verità storica e soggettiva di un errore « pensato » ed esistito?) della dialettica hegeliana. La riflessione dell'uomo contemporaneo è, in effetti, prigioniera della propria commedia. Commedia, cioè mistificazione.

Brutalmente, si potrebbe dire che il carattere mistificatorio di questa *caduta a vuoto* dell'uomo contemporaneo è manifesto già nel fatto che, mentre nei romanzi di Dostoevskij, Ivan impazzisce e Kirilov si uccide, l'eroe di Sartre lascia Bouville per Parigi ed un libro di storia per un ipotetico romanzo. Dostoevskij non ha da opporre alla commedia dell'uomo contemporaneo che la tragedia dei suoi personaggi; Sartre non ha da offrire al suo personaggio, che vuol essere reale, nient'altro che la sua propria commedia di intellettuale. Nella vita reale di oggi, Sartre infatti scrive: « la mia libertà si angoscia d'essere il fondamento senza fondamento dei valori » (una frase che meriterebbe, tra l'altro, d'essere analizzata secondo i criteri proposti da A. J. Ayer), ma contemporaneamente teorizza l'« *impegno* » e col suo rifiuto del *Premio Nobel* pronuncia un giudizio storico irrecusabile su tutti gli intellettuali « borghesi » dell'Est e dell'Ovest che l'hanno accettato (3).

Con questo, è ovvio, non si vuol dire nulla di bene o di male della verità vissuta dell'uomo Sartre; si vuole bensì sot-

tolineare l'autoliquidazione che è implicita in tutta la filosofia di Sartre (indipendentemente da Sartre stesso), rilevando come essa non conduca a nessun « impegno » reale suo proprio ma piuttosto ad una epidermica disponibilità per impegni altrui.

Lo stesso Sartre ha scritto che l'esistenzialismo ha una sua positiva ragion d'essere nella misura in cui il marxismo ha subito un *arresto dogmatico*, quantunque il marxismo rimanga « l'insuperabile filosofia del nostro tempo » e tale sia destinato a restare fin quando non « esisterà *per tutti* un margine di libertà *reale* oltre la produzione della vita » ed allora « una filosofia della libertà ne prenderà il posto » (4), ragionamento assai simile a quello di certi gruppi intellettuali della *sinistra cattolica* che, troppo superficialmente ed intellettualisticamente giocando con quella cosa tremendamente seria che è la *dialettica*, hanno voluto vedere nell'avvento del comunismo (a certe condizioni... quasi che il comunismo fosse la forte medicina ed essi l'infermiera che l'amministrerebbe col contagocce) la condizione necessaria seppur insufficiente di una totale rigenerazione cristiana del mondo.

Ma per restare a Sartre, e guardando naturalmente alla sostanza della questione, non sarà lecito dedurre da simili affermazioni che la filosofia esistenzialista è priva d'ogni valore che non sia quello meramente *estetico*, in senso kierkegaardiano, capace solo di soddisfare le velleità rivoluzionarie e le voluttà letterarie di un'élite di mandarini dell'Impero Celeste oramai in sfacelo? Come non scorgere l'evidente analogia con le preziosità sottili e gli estenuanti cerebralismi dell'estenuata civiltà alessandrina o bizantina?

Corre ormai la moda del riferimento a Nietzsche ed a Marx come ai due estremi, opposti ed irriducibili custodi dell'ultima notte e dell'ultimo giorno della filosofia contemporanea.

In verità, quando Nietzsche scrisse: *Dio è morto!* — ciò significava soprattutto: — è morta la ragione! non più la filosofia come disciplina della vita, ma una scienza asservita alla caricatura della vita.

Ma poiché Nietzsche intuiva la vita e la verità della vita, ma non ne trovava nella sua cultura altra definizione che quella in termini vagamente biologici di un magma di istinti, non poté sottrarsi al razionalismo ed all'empirismo che rifugiandosi nel mito e riuscì a superare l'idealismo ed il materialismo solo a prezzo del più radicale nichilismo. Di fronte al formalismo utilitario della scienza ed agli edificanti commentari dell'idealismo germanico e del positivismo francese, Nietzsche ben vide che ogni rapporto d'ordine reale tra l'uomo ed il mondo era venuto meno

e sopravviveva solo come illusione degli « istinti gregari ». In questo senso, la sua critica della morale cristiana è, più radicalmente di quella di Marx stesso, critica del moralismo borghese e dell'umanitarismo scientista. Ma la sua negazione dell'astratta casualità universale del razionalismo resta prigioniera della logica classica e questa non gli lascia altra soluzione — come già alle scuole greche ribelli alla sistemazione aristotelica — che il ricorso all'universale casualità.

Così egli ritorceva la fondamentale proposizione di Hegel in un'affermazione del genere « il reale è irrazionale ed il razionale irreale », ma, al contrario di Schopenhauer, da quest'affermazione traeva una formulazione realmente tragica perché conseguente ed obbligante sul piano dell'etica e della politica, seppur avvolta e costretta nell'insufficienza del mito.

Ma allora non si vede la fondatezza dell'alternativa Nietzsche-Marx quale *Aut-Aut* estremo della filosofia moderna. Anzi, il proporre una simile alternativa appare estremamente pretestuoso: un voler arrangiarsi la storia della filosofia su misura, col preciso scopo di cavarne l'apologia di una tesi che magari si rivelerà come l'alibi reazionario sul piano culturale di un tentativo di restaurazione sul terreno politico.

Era troppo comodo, ed altrettanto pretestuoso, costruire in Nietzsche, sfruttando la falsificazione nazista della lettera e dello spirito della sua opera, la figura simbolica dell'avversario sconfitto, e pretendere di smascherare nella sua filosofia la profetica apologia dell'imperialismo ed un ulteriore scacco della ideologia reazionaria invano impegnata nel tentativo di annullare il « vantaggio » della *visione del mondo* che guida l'inesorabile avanzata della *rivoluzione socialista* (5)... Simili argomentazioni, anche quando sussidiate da profonda erudizione e colorite da una penetrante intelligenza critica, raramente si sottraggono nella sostanza ai limiti d'ogni tesi precostituita.

C'è una differenza decisiva tra Nietzsche e Marx. Marx cerca una soluzione alla crisi della filosofia germanica con l'affrontare il problema della crisi della società borghese di cui quella filosofia vuol essere la luce interiore ed è invece il riflesso lunare. Nietzsche, al contrario, cerca in una radicale *filosofia della crisi* di porre se stesso come *profeta* — e cioè la *possibilità ulteriore dell'uomo* oltre la figura storica dell'uomo moderno — al di là della crisi della società a cui appartiene e della cultura oramai esaurita che vorrebbe mascherarne la decadenza.

Si potrebbe essere indotti a dire: Marx pone il mito al servizio di una causa sociale e storica *oggettiva*; Nietzsche ricorre al mito affinché la causa *personale* dell'uomo l'abbia comunque

vinta sull'oggettività storico-sociale. Ed allora le nostre simpatie sarebbero per Marx quando ci sentiamo disposti all'*impegno* e per Nietzsche quando ci sentiamo presi dalla *nausea* (e questa potrebbe essere l'ambigua verità vissuta dello stesso Sartre, perché no?); infatti, il *proletariato* di Marx esisteva, e persiste, magari sotto nuove forme, la condizione oggettiva dello sfruttamento del lavoro umano e della minorità politica dei cittadini ridotti a *masse*. Il *superuomo* di Nietzsche, invece, non esiste e non ha alcun senso razionale-oggettivo parlare del mondo come *volontà di potenza* e della « innocente malvagità della fiera »; epperò, ciascuno può sentirsi *vivo* solo nel disperato rifiuto di quella *figura*, di quel *complesso di ruoli* direbbe la psicologia sociale, che *questa* società e *questa* cultura gli impongono ed a cui la sua più profonda natura si rivolta.

La *società senza classi* come esito necessario della rivoluzione e della *dittatura del proletariato* è un'ipotesi che attende ancora d'esser verificata, dirà il *marxista critico* succeduto al *marxista dogmatico* ed esperto di neopositivismo logico, però essa ha il merito verificato di giovare effettivamente agli *sfruttati* ed agli *oppressi* nella misura in cui essi l'assumono come postulato teleologico della propria organizzazione attiva. L'*eterno ritorno*, invece, è un'ipotesi che esclude *a priori* ogni verifica, un postulato che decisamente rifiuta ogni giustificazione storica, perché proprio la gratuità d'ogni evento e d'ogni scelta è ciò che vuole affermare: solo il più radicale nichilismo potrà restituire la buona coscienza all'individualismo che è giunto a dubitare di sé.

Questo il Lukàcs in Nietzsche lo ha molto evidenziato, ma lo ha anche profondamente falsato, attribuendolo all'avversione di Nietzsche per il socialismo ed al suo desiderio di preparare la borghesia alla « più dura reazione militante ». E queste, spiace dirlo così, ma sono solo proposizioni gratuite e tendenziose.

L'avversione di Nietzsche per il socialismo era identica alla sua avversione per la borghesia, ed entrambe erano superate dal disprezzo per la politica che ne risultava.

Semmai si potrebbe dire che Nietzsche anche questo divinava, e cioè che la borghesia avrebbe finito col far proprio anche il socialismo come la democrazia; al contrario di Marx, Nietzsche vedeva nella borghesia una classe incapace di veri interessi e di dominio; non aveva nessuna speranza di riportarla sulla strada della reazione, in ogni caso, né aveva — dopo l'illusione wagneriana e la delusione di Bayreuth — una reazione da proporre o qualche ceto o popolo a cui rivolgersi. Zarathustra esclama: « Se l'uomo è fallito, ebbene avanti! ».

Egli era convinto che nessuna soluzione poteva venire né da destra né da sinistra, che la tradizione occidentale era giunta al punto critico e che la vecchia nave europea, quel vascello a cui la filosofia tedesca aveva aggiunto le ultime vele, era irrimediabilmente destinata al naufragio: il suo era il grido dell'abbandonare la nave, in un certo senso, e non voleva essere un invito alla rinuncia ma piuttosto implicava la linea di condotta del *si salvi chi può* (6).

E tuttavia Nietzsche-Marx non regge. E' pur vero che entrambi denunciano la crisi della filosofia moderna. Ma le due denunce non sono opposte su di uno stesso piano: la denuncia di Nietzsche è la critica della riduzione della filosofia ad interpretazione della storia ed a scienza empirica; la denuncia di Marx è la critica della prima filosofia che si è esplicitamente proposta come interpretazione autentica perché *assoluta* della storia, e che la critica marxista denuncia come *ideologia* (7). Nietzsche aspira ad una *rivoluzione filosofica* e Marx ad una *rivoluzione politica.* A prima vista, può sembrare che ciò condanni Nietzsche a restar prigioniero della « speculazione » (in senso marxista), ma approfondendo si potrà scoprire che chi resta prigioniero di *una* speculazione è proprio Marx.

La filosofia nietzschiana non costruisce un *sistema,* ma riesce a dichiarare e sancire l'assoluzione dell'uomo da ogni obbligo nei confronti di quell'ordine morale e sociale che pretende di trovare legittimazione nella teoria dell'utilità e nel criterio di verità delle scienze empiriche. L'autenticità personale della filosofia di Nietzsche è data dal fatto che egli non si riduce mai dalla tragedia alla commedia, egli non resta disponibile per nessun impegno altrui, ma proclama il suo: No! alla figura storica dell'uomo moderno, alla riduzione dell'uomo a « scimmia di Dio », ed a questo rifiuto resta fedele fino alla follia (8).

Marx trae le conseguenze dalla « speculazione » moderna e s'illude di poter costruire sulla sua crisi una « scienza » ed una nuova umanità. Nietzsche condanna tutta la *menzogna* della speculazione moderna e non s'illude di poter cavare una verità pratica dall'errore teoretico. In breve, Marx resta prigioniero del suo proprio mito ed attraverso di esso della « speculazione » hegeliana; Nietzsche si serve dei suoi miti per spezzare il laccio e conservare, a prezzo del più radicale nichilismo, una possibilità ancora per il filosofo, e cioè per l'uomo veramente uomo (9).

Di conseguenza, scegliere Marx significa rinunciare alla filosofia, o, più esattamente, arrestarsi alla filosofia hegeliana. Ma allora lo stesso risultato si avrà scegliendo Freud, quantunque le conseguenze della scelta di Freud siano polari rispetto a

quelle della scelta di Marx (10). Scegliere Nietzsche, invece, significa optare per la possibilità della filosofia oltre e contro la filosofia hegeliana.

Si parli dunque di un'alternativa Hegel-Nietzsche e se proprio si vuole procedere per antinomie — che è spesso seducente, ma anche tanto rischioso — si consideri l'opposizione Marx-Freud. Ma si abbia sempre l'onestà di riconoscere che Marx e Freud *sono dopo* la crisi della filosofia moderna, mentre Nietzsche è la crisi della filosofia moderna che si riconosce e quindi si pone come esigenza non di *una nuova* filosofia, ma del *ritorno alla* filosofia. Si può rifiutare Nietzsche, ma si deve rispettarne la verità che è di un altro ordine della verità di Marx.

Quando si contrappongono sullo stesso piano Nietzsche e Marx, delle due l'una. O Nietzsche viene portato sul piano di Marx con lo scopo di dimostrare che non v'è altra via, nell'ordine delle idee come in quello delle cose, che *la via socialista*, oppure Marx viene portato sul piano di Nietzsche per fare dell'ideologia e magari cercar di dimostrare che, nell'impossibilità della *via rivoluzionaria al socialismo*, a meno di non volere subire la « concezione perfettistica » propria del riformismo socialdemocratico, comunisti e cattolici debbono « riprendere » quella « forma non-perfettistica del liberalismo » che è già presente ma ancora contradditoria nella filosofia crociana (11). Tesi quest'ultima chiaramente di nessun interesse e di nessuna comprensibilità per le masse sia cattoliche che comuniste, ma di notevole richiamo per quegli *intellettuali* dell'una e dell'altra sponda che non trovano più conveniente continuare a fare gli *intellettuali* e cominciano a domandarsi se non convenga riprendere almeno il nome di *filosofi*.

Ma conviene non abbandonarsi proprio adesso a quelle circonvoluzioni in cui *teismo* ed *ateismo*, se non proprio *politici*, almeno pretesti di politica lo divengono, sia pure in un linguaggio tra l'erudito e l'iniziatico, di cui sarebbe semplice afferrare il senso logico se non l'occultasse la costruzione formale del discorso che potrebbe far supporre la tortuosità delle intenzioni.

Volgiamoci piuttosto, e seriamente, a Marx. Vediamo subito che egli, convinto che una *deduzione meramente logica* del significato di valore del rapporto dell'uomo con il mondo sia insufficiente all'infinito a fondare un'azione sociale rispetto ad esso coerente, tenta allora di *dedurre storicamente* quel significato. La sua *deduzione* vuole essere ad un tempo oggettiva e normativa, vuole obbligare ad una scelta effettiva, ora e qui, pro e contro, che abbia però l'avallo della Storia. Ne ha la possibilità, d'altra parte, finché si limita a portare alla luce il problema rea-

le della crisi di cui la società europea è gravida dopo la rivoluzione francese e la rivoluzione industriale.

La grande forza dell'idea marxista si restringe all'avere come fondamento l'oggettiva situazione storico-reale dell'epoca. Nella misura in cui tale situazione impone, per la posizione stessa dell'Europa, certe sue caratteristiche alla situazione mondiale, il fondamento oggettivo della concezione marxista si può dire *generale* rispetto alla storia moderna. Il marxismo appare destinato ad imporsi, come *visione del mondo*, per il fatto stesso d'essere niente più (non è un limite, ma un pregio, sul terreno politico) che una matura constatazione dell'esito di un'intera epoca storica. *Così il marxismo appare veramente* — per quanto ciò possa oggi spiacere a talune sue correnti recenti; ma non bisogna dimenticare che per molti il marxismo è stato un alibi frettoloso all'origine, una comoda etichetta più tardi, ed infine un cappotto fattosi improvvisamente troppo pesante data la natura del disgelo — *il più legittimo erede della sintesi hegeliana della tradizione moderna.* Nell'ambito di tale tradizione esso non ha incontrato alternative capaci di resistergli, se non forse la concezione freudiana che, nella sostanza delle sue molte correnti, rappresenta appunto l'inversione del rapporto che il marxismo stabilisce tra *natura* e *storia* e tra *sociale* ed *individuale*, pur non rinunciando né alla *dialettica* né alla *scientificità.*

Il « caso » italiano è esemplare, al riguardo. Esso ci mostra come liberalismo e fascismo siano stati forze generatrici della crescita comunista; parallelamente, Croce e Gentile sono stati i migliori maestri della più seria cultura marxista italiana. In questo dopoguerra, l'unico ostacolo ad una pacifica egemonia comunista è stato rappresentato dalla forza — purtroppo sul piano culturale (laico) si è trattato, salvo singolari eccezioni, di una forza prevalentemente *inerziale*, forte di convinzioni popolari, ma caratterizzata da *élites* intellettuali facili all'empirismo ed alle più strane infiltrazioni — di una tradizione, la cattolica, rispetto alla quale la tradizione moderna rappresenta consapevolmente più che un'eresia, il tentativo di un « superamento » in senso hegeliano (ed il crociano « Perché non possiamo non dirci "cristiani" » è un saggio assai più rappresentativo della tradizione moderna che non le professioni di ateismo dei materialisti ed i libelli anticlericali degli illuministi).

Si dirà forse che in altri Paesi il comunismo è praticamente inesistente e la tradizione cattolica decisamente minoritaria? Che in quei Paesi una più antica e più capace classe borghese, un più avanzato livello di sviluppo, etc., hanno consentito al liberalismo di mantenere l'iniziativa, di evitare il fascismo, di

trasformare il *Manifesto* nel programma riformista delle socialdemocrazie?

Sono argomentazioni che non spostano la vera questione. Purtroppo tra « società opulenta » e comunismo v'è opposizione di principio, ma non contraddizione di fatto. La « società opulenta » rappresenta l'esito pratico della tradizione moderna e, di fronte ad essa non ancora pienamente realizzata, già il marxismo si rivela « rinchiuso » nei limiti della sua propria *deduzione*, cioè prigioniero della particolare oggettività della sua critica (12).

Torneremo su questo punto. Intanto, però, osserveremo che proprio la logica della « società opulenta » sta isolando i Paesi sviluppati dell'Est e dell'Ovest dallo sterminato mondo dell'arretratezza e della fame, mentre i più elementari valori della convivenza umana sono maggiormente in crisi laddove si registrano i più alti indici di « benessere ». Ed i « Paesi del benessere » sono quelli che presentano problemi sempre più gravi al livello di istituzioni basilari come la famiglia e per quanto concerne le giovani generazioni.

Questo dovrebbe indurre quei teorici della « società opulenta », che vi scorgono il trionfo dell'Occidente liberale o socialdemocratico, a chiedersi se la loro *via* non sia proprio il *suicidio*, dell'Occidente; in parte, la realizzazione della critica marxista e però anche la dimostrazione dell'ineffettività storica della via di salvezza profetizzata da Marx; in parte, la conferma della critica freudiana della civiltà moderna; *in tutto e per tutto*, la maturazione storica delle ragioni del nichilismo nietzschiano.

Ma i teorici della « società opulenta » sono più adusi al calcolo che alla meditazione. Al mondo nuovo che entra nella storia ed a cui sino ad ieri andarono incontro come legionari e proconsoli rapaci, oggi essi si indirizzano come mercanti genovesi e veneziani. A popoli che hanno sofferto l'ultima schiavitù e che scoprono il significato di umanità, libertà e progresso, essi vengono a proporre ed imporre un edonismo senz'anima ed il nichilismo di una società dissacrata e di una cultura decaduta, compiacente e parassitaria.

Di fronte alla crisi dell'Impero, quanti scelgono l'apparente splendida sicurezza di Bisanzio e vorrebbero convincere la Chiesa stessa ad abbandonare Roma!

Ma, riprendendo ancora una volta il filo originario del discorso, che valore ha il « rovesciamento » della *deduzione logica* hegeliana del rapporto dell'uomo con il mondo nella *deduzione storica* (non *storicistica*... Luporini ha ragione in proposito, anche se poi è troppo lesto nell'attribuire la solita *scientificità*

al « metodo strutturalistico » di Marx, ed all'odierno *strutturalismo* la tendenza ancor confusa « a portarsi a livello scientifico »...) (13) della concezione marxista?

I limiti di qualunque *deduzione storica* sono quelli inerenti ad ogni riduzione dell'universale al particolare. In effetti, Marx resta nella *filosofia* in tutto ciò che di Hegel conserva, ma passa alla *sociologia* ogni volta che cerca di « superare » Hegel verso la concretezza col rovesciarne la dialettica.

Marx nei confronti di Hegel ha insieme ragione e torto. La filosofia (Hegel) che ha come oggetto l'universale, ma che non si rassegna ad essere trascesa da esso, riduce l'universale a propria *idea,* ma per sfuggire al rischio del soggettivismo, sostantifica l'idea, del predicato fa il subbietto e dei subbietti reali i predicati. E' ciò che Marx vede chiaramente fin dalla sua *Critica del diritto statuale hegeliano* e dai *Manoscritti economico-filosofici:* « Hegel rinuncia alla cosa quale è nella sua particolarità e le presta, nella sua figura limitata, il significato opposto a questa limitatezza... (di conseguenza)... il significato della cosa particolare non è la sua determinazione, bensì una determinazione *allegorica, interpolata...* l'universale è immediatamente confuso con l'empirica esistenza, e il limitato è immantinente preso, in guisa acritica, per l'espressione dell'idea » (14).

D'altra parte, a partire dal *Cogito* cartesiano, altro non poteva essere l'esito della filosofia moderna che rifiutava d'esser trascesa dall'universale.

Ma capire ed ammettere il fallimento della sostantificazione dell'Idea hegeliana, ed al tempo stesso convenire però con Hegel sulla ncessità di ridurre l'universale nell'uomo, obbliga Marx ad abbandonare la *filosofia* per la *sociologia* (storicamente il passaggio è *mediato* da Feuerbach e forse questa *mediazione* meriterebbe d'esser più attentamente riconsiderata dagli studiosi del « giovane Marx ». Ciò risulta più che evidente dagli studi di uno dei migliori studiosi marxisti italiani, il Della Volpe, e bisogna solo trarne le logiche conseguenze. La *sociologia,* infatti, impiegherà al pari delle altre scienze concetti e modelli analitici *generali,* cercando di determinare « leggi » la cui *universalità* è per definizione ipotetica e astratta, cioè relativa solo a quel dato *sistema.* Ma il suo oggetto sarà sempre il particolare, questa o quella società empirica (o storica, il senso qui essendo chiaramente il medesimo).

Marx resta nella filosofia hegeliana quando riconduce il mondo all'uomo e la natura a storia; ma passa alla *sociologia* quando, coerentemente del resto, riduce l'uomo alla società (contro l'astrattezza mistificatoria dello Stato hegeliano) e la

storia all'organizzazione del lavoro (contro l'astrattezza mistificatoria dello Spirito). In tal modo, però, egli rinuncia definitivamente all'universale per la sua determinazione attuale (« storico-naturale ») (15).

Tra filosofia e sociologia all'interno della concezione marxista non sorge contraddizione finché la sua analisi resta riferita alla moderna società borghese, di cui la filosofia hegeliana ha colto pienamente l'istanza normativa, scambiandola però con l'universale in assoluto, con la piena esplicazione del divino immanente. La critica di Marx alla filosofia hegeliana (e per essa ed attraverso di essa alla « speculazione » moderna) « rovescia » la *teologia* della società borghese nella sua *sociologia.*

Questa sociologia porta alla luce la particolarità della società borghese e quindi distrugge la sua divinizzazione. Con ciò essa constata anche il fallimento del disegno della rivoluzione moderna di sostituire lo Stato alla Chiesa. Questo dovrebbe far riflettere tanto i cattolici che i laici assai più radicalmente di quanto sinora essi non abbian fatto.

Fin qui l'evidente forza della concezione marxista. Ma questa forza è anche il suo limite ed il limite di tutta una tradizione di pensiero e di tutta una epoca storia.

Se la società borghese non è la più compiuta realizzazione dell'universale, ma solo *questa* sua particolare determinazione storica, allora la *sociologia* marxista, a cui l'abbandono della deduzione logica e la coerente esplicazione della *deduzione storica* (che quella supponeva come sua reale struttura, ma occultava) hanno condotto, è necessariamente relativa a questa società e non può andar oltre di essa. Essa vale solo fin dove giunge la filosofia hegeliana, anzi vale tra dove la filosofia hegeliana affonda le sue prime radici e dove si esaurisce, e cioè nell'arco della rivoluzione-tradizione moderna.

In breve, il marxismo *vince* la filosofia hegeliana solo all'interno del suo reale tempo storico: *la vince proprio perché riesce a leggerne l'immagine capovolta del suo mondo, ma non può andar oltre, non può « superarla ».*

Quando, per sfuggire alle conseguenze catastrofiche della sua analisi della società borghese, Marx cerca una via di salvezza, è costretto a ricorrere ad un'ipotesi che i suoi eredi troveranno sempre più necessario e sempre più arduo gonfiare in un mito sul terreno politico, che dovrà essere gradualmente abbandonata sul terreno cosiddetto « scientifico ». Quell'ipotesi, infatti, legata al concetto della *universale proletarizzazione* e della *rivoluzione socialista* come via della liberazione da ogni alienazione, si rivela altrettanto irriducibile ai canoni stessi del-

la *sociologia* marxista quanto estranea alla prassi di governo dei partiti comunisti.

La *sociologia* di Marx, invero, coglie l'universale presente nel particolare come « legge » del modo storico d'essere di quel particolare (ecco la critica del *Capitale*), ma resta anche confinata al giudizio su quel particolare. Soltanto sul piano del metodo raggiunge una verità che sfugge a qualunque riduzione storica e che anzi fonda ogni riduzione storica: qui essa stabilisce, infatti, un corretto rapporto tra storia della filosofia e sociologia, per cui la filosofia di ogni epoca storica (non dunque la filosofia in senso classico, greco o nietzschiano, ma piuttosto la « visione del mondo », l'ideologia) resta, come voleva la filosofia hegeliana della storia (16), il « fuoco » della cultura di quell'epoca. ma richiede d'esser *sociologicamente* analizzata quando si vogliano chiarire i nessi tra le istanze normative che caratterizzano quell'epoca e la sua concreta realtà storico-sociale, onde sfuggire al rischio del soggettivismo di tipo neo-kantiano, ad esempio, o di una storia ridotta a partenogenesi delle idee.

Risulta tuttavia evidente che la *sociologia* marxista si sottrae alla *caduta nel vuoto di coscienza* dell'esistenzialismo solo nella misura in cui fa a meno della coscienza. E Sartre può così giudicarsi indispensabile al marxismo osservando maliziosamente come proprio nei confronti della *coscienza come rispecchiamento* l'esistenzialismo si senta in diritto di dare lezioni di fenomenologia al marxismo.

Nell'analisi marxista della società capitalistica (e delle società che l'hanno preceduta e prodotta) all'uomo resta come unica essenza il lavoro e la coscienza ne diviene un riflesso (oltretutto bisognoso di mediazione: *la classe* — e cioè doppiamente determinato). Si tratta di un'analisi piuttosto rigorosa dell'esito della società che R. Aron chiama « industriale », cioè dell'esito storico di quella che abbiamo chiamato *rivoluzione moderna.*

Recentemente, il Del Noce ha invitato a non confondere, nel marxismo, il problema della rivoluzione con quello dell'alienazione, ed ha addirittura asserito che il tema dell'alienazione, centrale negli scritti giovanili di Marx, scompare nel *Capitale.* Ora, invece, essendo fuor di dubbio, per ogni lettore che abbia un'idea di ciò che *dialettica* significa per Hegel e per Marx, che il tentativo di stabilire un rapporto cogente tra il *fatto* dell'alienazione ed il *dover essere* della rivoluzione liberatrice, niente ci sembra dimostri altrettanto inconvertibilmente il limite della concezione marxista che le condizioni a cui Marx può stabilire quel rapporto tra alienazione e rivoluzione.

Due cose qui ci basta richiamare. Anzitutto, che il marxismo

è prigioniero della sua scelta, perfettamente espressa nella celebre frase: *il proletariato è l'erede della filosofia classica tedesca.* In questo senso, il marxismo rappresenta lo specchio della crisi della tradizione moderna, dell'esito irrazionale e disumanizzante della sua rivoluzione e del suo disegno di sostituire lo Stato alla Chiesa. In secondo luogo, che il marxismo elude il vicolo cieco del *vuoto di coscienza* della filosofia post-hegeliana solo perché riduce la coscienza a riflesso della *praxis* (e la *praxis* marxista, oltretutto, risolve totalmente l'individuale nel sociale). Lo elude, dunque, ma non si sottrae alla sua fatalità ed alle sue conseguenze, perché teme di affrontare il problema e non saprebbe risolverlo. Per affrontarlo criticamente dovrebbe mettere in discussione quella risoluzione dell'universale nell'umano che invece accoglie, sia pure rovesciandone i contenuti normativi, come proprio fondamento logico e storico.

Ciò che abbiamo testé richiamato giustifica quanto si è accennato a proposito di quell'impotenza del comunismo nei confronti della « società opulenta », sul terreno politico, che riflette il limite ideologico del marxismo prigioniero della particolare oggettività della sua deduzione critica. Ed allora, la spora della « società opulenta », rivelandosi capace di fagocitare, in uno con lo « spettro » di Marx, sempre più spesso evocato dai *nuovi* socialisti solo per ricordare dove fu sepolto, l'ultimo tentativo del pensiero moderno di risolvere in termini immanentistici il problema del fondamento ultimo dell'oggettività e razionalità del mondo e della storia, costituisce la verifica in concreto, la controprova storica, del nichilismo nietzschiano (17).

A questo punto, tuttavia, prima di accettare di sottoscrivere al sacrificio della ragione per la salvezza della coscienza, od a quello della coscienza per una ragione solo apparente, converrà rivendicare il diritto di rimettere in questione e la tradizione moderna e la diade marxismo-società opulenta come termine fatale di quella tradizione e rischio mortale dell'intera civiltà in cui quella tradizione è solo una parte ed invero assai breve nel tempo. La dobbiamo a noi stessi e soprattutto ai popoli nuovi che vengono a rendere anche in politica effettivo il concetto sino ad ieri parziale di umanità.

---

1) Qui il riferimento implicito non è tanto all'esistenzialismo « bastardo » di Sartre, quanto alle posizioni di Heidegger e Jaspers.

2) Si è ripresa la formula proposta da A. N. Whitehead (cfr. *La scienza e il mondo moderno,* tr. it., cap. IV, pp. 77-78); ma si veda anche, di Max Horkeimer, *Eclissi della Ragione* (tr. it., Sugar Ed., 1962), le pp. 15-16; 31-32; 157.

3) Si rinvia alla edificante lettura delle pp. 58-85 (L'origine del nulla) di Jean-Paul Sartre, *L'Essere e il Nulla,* Il Saggiatore, 1965.

4) Cfr. Jean-Paul Sartre, *Critica della Ragione Dialettica,* Il Saggiatore, 1963, pp. 25-34.

5) Cfr. G. Lukàcs,*La distruzione della ragione,* Einaudi, 1959, pp. 308-402. La tesi che vuole Nietzsche precursore e complice del nazismo è oramai giustamente passata di moda come tutte le tesi che vogliono spiegare troppo semplicimente certi nessi tra un filosofo e un grande evento storico. Si potrebbe dire, tuttavia: Nietzsche si era definito come l'ultimo decadente ed il primo nichilista; il nazismo ha preso a modello l'ultimo decadente e con ciò stesso ha contribuito atrocemente a dimostrare la verità del primo nichilista; stalinismo e *società dei consumi* sono le fasi ulteriori della dimostrazione.

6) E di questo Nietzsche aveva dolorosa consapevolezza come rivela il suo epistolario e la vicenda malinconica delle sue più grandi amicizie.

7) Cfr. l'articolo di C. Luporini, « Una visione critica dell'uomo » in *Il Contemporaneo,* dicembre 1965, n. 12.

8) Non ci sembra il caso di esagerare i meriti del recente *Nietzsche* di Heidegger, tanto più che una certa impostazione è già accreditata dal *Nietzsche* di Jaspers che è del 1936, ma la coerenza di Nietzsche sotto il profilo del modello greco del filosofo che vive la propria filosofia è senza dubbio alla radice del fascino sottile che egli esercita anche sugli avversari.

9) Si tratta di comprendere perché Nietzsche verrà sempre riconfermando la sua giovanile predilezione per la filosofia presocratica.

10) Il che non è contraddetto, ma (a ben considerare il clima ideologico-politico in cui viviamo) risulta semmai confermato dall'odierno *mélange* di freudismo e marxismo in chiave ora neopositivistica ed ora esistenzialistica; si pensi a Marcuse, od allo stesso Sartre.

11) Cfr. A. Del Noce, *Il problema dell'Ateismo,* Il Mulino, 1964, si veda l'*Introduzione* (l'ultima metà delle sue più che 200 pagine) ed il Cap. VI, su *Teismo ed ateismo politici.*

12) Cfr. A. Del Noce, op. cit., pp. 104-110; ma si vedano anche: *Classe operaia e socialismo nella prospettiva italiana,* Feltrinelli, Milano, 1966, e l'articolo di A. Giolitti, « Aspetti nuovi del rapporto tra sindacati e partiti » in *Rinascita* (3-12-1966).

13) Art. cit., p. 4.

14) Cfr. G. Della Volpe, *Umanesimo positivo e emancipazione marxista,* p. 33.

15) Ibid., pp. 53-54 ed anche C. Luporini, art. cit.

16) V'è chi sosterrebbe che in Hegel, accanto alla *Filosofia della storia,* c'è anche il *sapere assoluto della logica* e che la concilazione tra i due indirizzi è problematica (tesi sostenuta particolarmente da J. Hyppolite); personalmente sono convinto che sostenere un simile dualismo all'interno della filosofia hegeliana significa vietarsi una vera comprensione della *dialettica.*

17) Il processo della « distruzione della ragione » coinvolge anche Marx, a differenza di quanto Lukàcs tentò di dimostrare (giungendo paradossalmente fino all'elogio di Stalin filosofo!).

NOTE

Incarnazione e Eucaristia

Il dogma cristologico, fissato contro nestoriani, eutichiani e monoteliti, professa l'unità della Persona e la dualità delle nature in Cristo: la Persona è il Verbo.

S. Tommaso ha indagato il rapporto metafisico tra la natura umana e la Persona divina stabilendo che l'esse della Persona, l'Esse divinum è l'unico esse di Cristo. Il presente articolo parte da questa prospettiva, che comporta anche una metafisica della persona come actus essendi.

L'incomunicabilità dell'actus essendi è, infatti, in tale prospettiva il costitutivo metafisico della persona.

E' l'esse che fa di una natura determinata un soggetto.

Ma qual'è la relazione che la natura assunta ha con l'Esse divinum? Se questo rapporto è simile a quello di ogni altra creatura con l'Essere creante, se si dice cioè che l'Essere creante sostenta la natura senza fornire l'esse creato, non si salva l'unità dei soggetti: l'essere creatore infatti non fa in alcun modo una cosa sola con l'essere creato.

Occorre dunque che la relazione che la natura assunta ha con l'esse divinum sia tale che questo sia ricevuto da essa come il proprio esse: sì che in essa la natura sussista analogamente come sussisterebbe nel proprio essere naturale. Solo a queste condizioni si ha l'unità del soggetto.

Questo scritto vuole appunto indagare tale problema.

I.

Quando la mente si pone innanzi all'essere, riconosce in esso una singolare contraddizione: esso in quanto essere è identico a se stesso, e dunque infinito: ma esiste in cose non identiche a se stesse e finite.

Questo è il punto cruciale della metafisica: e non può essere risolto che distinguendo l'essere dalle cose. Ma allora le cose non sono?

La successiva mossa dell'intelletto è di distinguere l'essere dall'Essere: e dire che l'essere da noi conosciuto sussiste nelle cose e ne sostenta la mutabilità, la riceve in se, perché esso è solamente un « mediatore » un riflesso di un Essere supremo in cui solo l'infinità sussiste per se stessa cioè fontalmente.

Non vi è altra alternativa intellettuale dunque che porre l'essere infinito della mente come immagine dell'Infinito autentico e quindi come « mediatore » tra le cose e l'Essere.

A tanto giunge l'intelletto: che dunque conosce l'Essere infinito sussistente dalla sua immagine composta con la finitezza delle cose.

Ma questa immagine è l'Essere o è interamente altro da Lui?

Dobbiamo dire che è il principio stesso dell'alterità: e la ragione della sua alterità sta nel fatto che, mentre Dio è semplice e onniforme, l'essere creato è scisso nella sua semplicità e nella sua poliformità.

Noi possiamo comprendere qualcosa dell'Essere sussistente pensando come formalmente coincidenti la semplicità e l'onniformità, che alla mente appaiono invece come semplicemente unificate in un composto.

La mente può compiere questo percorso transcendendo il sensibile: è dunque mediante un processo che comporta una intelligibilità simboleggiata piuttosto che espressa dalla parola.

L'intelletto può però comprendere la necessità dell'esistenza del Puro coincidere della semplicità e dell'onniformità. Può comprendere l'esistenza di Dio, anche se non ne può comprendere la natura.

Infatti la pura dualità non può essere originaria: l'esse semplicissimo non ha in se virtù di sorreggere la poliformità appunto perché è nei suoi confronti senza mediazione: l'uno é come la privazione dell'altro. La scissione interiore dell'essere è in esso la nota distintiva del suo essere creato, cioè di avere l'Essere Sussistente come mediatore tra l'essere e l'essenza, tra l'esse e la forma determinata.

La contradditorietà metafisica radicale tra esse e essenza è dunque il segno della inconsistenza onnipresente dell'essere creato, del suo di per sé non essere.

Se dunque il Verbo si incarna, ciò significa che si stabilisce un rapporto tra l'Essere sussistente e la forma creaturale diverso dalla creazione, cioè dalla *fondazione* dell'alterità. In una natura umana, l'essere non è più l'essere della scissione, cioè la semplicità distinta e contrapposta alla polimorfità, ma l'Essere stesso sussistente che sostituisce l'essere creato nella sua relazione con la essenza.

Può l'Atto infinito di Dio sostentare una natura finita come suo atto di essere senza annichilarla o convertirla semplicemente in Dio?

Lo può perché altro è l'essere, altro è l'essenza.

E' appunto la radicale distinzione immanente nell'essere, quello che lo rende di per sé non sussistente, che rende possibile appunto il fatto che l'Essere sussistente sostituisca l'essere creato senza annichilare l'essenza. *E' la distinzione reale esistente in natura tra essenza ed esse che rende possibile la successione dell'Atto increato nel ruolo dell'atto creato senza che ciò annichili l'essenza.* L'Atto increato che rispetta questa distinzione in ogni creatura, pur essendo la reale condizione di esistenza di ciascuna di esse, rispetta in Cristo quella frontiera che rispetta in ogni creatura: la distinzione tra actus essendi ed essenza. E' la relazione che muta: nella creatura Dio unisce con la sua influenza creatrice l'essere creato e l'essenza creata, e fa si che essi convengano. In Cristo l'Essere sussistente svolge il ruolo dell'essere creato rispettando la frontiera tra essere creato ed essenza.

Dunque la natura umana in Cristo non è la natura divina. L'essenza rimane realmente distinta dall'Atto d'essere anche se questo è l'Essere sussistente.

Ma, ecco l'altro lato del dogma, il soggetto Cristo è uno: e il suo atto d'essere, ciò per cui è ed è uno, è Dio, il Verbo, l'Essere sussistente.

Consideriamo prima la relazione che la natura umana di Cristo ha con l'Essere Sussistente e cercheremo poi di indagare il significato che ha il fatto che l'Essere Sussistente Incarnato sia il Verbo.

L'Essere Sussistente è presente nella natura di Cristo come atto di essa. Esso allora comunica alla natura umana ciò che l'atto di essere comunica ordinariamente ad essa: ma lo comunica essendo l'Atto sussistente. Se così possiamo dire, la relazione costitutiva dell'essere creato, la sua composizione originaria rimane: ma il suo contenuto muta perché appunto l'*actus essendi* è qui *Dio stesso.*

Qui siamo appunto giunti al mistero: perché il mistero consiste propriamente nel fatto della comunicazione della proprietà dell'Essere divino ad una natura creata, nel quadro della composizione originaria dell'essere creato, svolgendo cioè l'Essere divino il ruolo proprio dell'essere creato per rispetto all'essenza.

L'unione tra Dio e la creatura è un mistero per l'uomo come Dio stesso. Per questo l'Incarnazione del Verbo è un mistero della nostra Fede esattamente come la Trinità.

Ma è evidente che dire che il Cristo è un unico essere, e che l'essere del Cristo è l'Essere sussistente, vuol dire esattamente che la natura umana di Cristo riceve come proprio non l'essere creato, cui è di per se ordinata, ma l'Essere sussistente. Solo l'actus essendi in Cristo è Dio: ma tutto in Cristo è adorabile perché tutto è deificato, tutto è nell'Essere Sussistente.

E per questo appunto non può non riceverne ciò che è proprio.

La natura umana dunque in Cristo rimanendo tale, cioè un'essenza determinata, riceve in se stessa, *la proprietà dell'essere divino di essere semplice e onniforme.* La riceve appunto in *quanto natura umana.* Quello che ciò significa è appunto rivelato dal dogma eucaristico. *Significa l'attitudine della natura umana a trasformare in se ogni cosa, a ricevere in se le essenze, a contenerle in se tutte.* La transostanzialità attiva, la capacità cioè a ricevere in se le essenze, è infatti la versione in termini creati della semplicità e della onniformità divina: genitus homo idem illuxit ut Deus. Tutto ciò che è creato dunque può ricondursi a Lui: ed Egli può comunicarsi ad ogni essere creato. Egli può uscire dall'utero e dalla tomba perché nessuna essenza può opporre se stessa ad un'essenza a cui Dio ha comunicato *ad modum creaturae, lasciandola cioè creatura, la semplicità e l'onniformità divina, la puritas e la plenitudo essendi:* imago Dei invisibilis.

Le proprietà di ogni creatura cedono dunque innanzi all'umanità deificata del Cristo, come nel caso eucaristico cede ad Essa persino la sostanza del pane e del vino.

L'unione ipostatica comunica ciò che è proprio dell'Essere sussistente alla natura umana del Cristo lasciandola distinta da Esso. Per questo le proprietà divine vengono tradotte, per dir così, nella natura umana: la semplicità e l'onniformità divina diventano la capacità della natura umana di Cristo di assorbire in sè, rimanendo se stessa, le sostanze e le proprietà di altre nature e viceversa di comunicare se stessa alle sostanze ed alle proprietà di altre nature.

Così la natura di Cristo, unica deificata, può comunicare le qualità divine del suo essere a coloro che ricevono la grazia santificante, sino alla pienezza del lume di gloria.

Che l'Essere Sussistente sia ricevuto come proprio dalla natura

umana assunta in quanto esso è del Verbo, che la relazione della natura umana assunta sia una relazione con l'Essere Sussistente in quanto Verbo, ha questa convenienza: al Verbo creatore si appropria la sapienza, quindi, nell'essere creato la poliformità delle essenze. Il Verbo Increato contiene in questo senso il mondo: cioè appunto la poliformità dell'essere creato. Il Verbo Incarnato ha nella comunicazione dell'Essere divino alla natura umana del Cristo la possibilità di ricevere in sè tutto e di comunicare se stesso « a coloro che credono nel Suo nome », cioè lo riconoscono come Verbo Incarnato.

Nella prima relazione la poliformità del mondo, in quanto manifestazione dell'essere e distinzione da esso, esprime la relazione di distinzione e di « manifestazione » che il Verbo ha con il Padre: nella seconda relazione il tutto è soggetto al Verbo Incarnato in quanto è sottoposto, per il suo vivere ed il suo morire ad esso, e perché da Lui può derivare in chi « crede nel suo nome » la vita deiforme. La poliformità, immagine del Verbo Increato, si india nel Verbo Incarnato. Exitus, reditus: la poliformità esce dal Verbo, si compie nel Verbo.

II.

Esaminiamo ora se il concetto della poliformità potenziale del Verbo Incarnato, la sua attitudine a transostanziare le altre nature e a comunicare la sua deiformità alle nature intellettuali come un principio operativo conviene al dogma eucaristico. Il dogma chiede che si affermi la transizione di tutta la sostanza del pane e del vino nel Corpo e nel Sangue del Signore.

Perché si dia una trasformazione e non una semplice successione, qualcosa deve passare dal primo al secondo termine della trasformazione: il testo del Concilio Tridentino è chiarissimo al riguardo.

D'altro lato ciò che è proprio di una sostanza non può aggiungersi ad un'altra sostanza: ne è accettabile la dottrina dell'impanazione del Cristo, accettata da utero, ne è accettabile una accessione del pane e del vino al corpo e al sangue del Cristo.

Il pane e il vino sono sostanze come il corpo ed il sangue di Cristo: ma il corpo e il sangue di Cristo hanno in ragione dell'Esse divinum l'attitudine a risolvere in sè ogni essenza. La poliformità unita alla Semplicità fa di Cristo la perfetta somiglianza a Dio nella sua stessa natura umana: l'unione ipostatica da a Cristo di essere nella sua natura umana l'immagine del Dio invisibile. Come dunque il Verbo contiene in sè le Idee di tutte le essenze, il Verbo Incarnato contiene in sè la sostanzialità pura, *la poliformità assoluta che è la condizione di ogni forma determinata.* La contiene in un modo che possiamo dire in potenza attiva, che non richiede nessuna condizione da parte dell'oggetto per passare all'atto. Può farlo ogni qual volta lo voglia: *il Verbo Incarnato vale più del mondo intero nella sua stessa natura umana perché lo contiene in modo eminente e assoluto. Il Cristo è la perfezione del cosmo, il cosmo perfetto.* Al fine di comunicare agli uomini le sue operazioni teandriche e di rendere l'uomo deiforme, il Cristo attua la potenza attiva di transostanziazione nel caso del pane e del vino. La sostanza del

pane, che è in potenza attiva in modo eminente nel Corpo di Cristo, raggiunge questo suo modo eminente, *cessando di esistere come sostanza separata e distinta dal suo esse creato.* E' dunque la sostanza del pane e del vino il termine medio tra il primo e il secondo termine: essa si muove da uno stato (quello puramente creaturalle) a quello proprio della natura unita all'Essere Sussistente come al proprio essere, a quello stato che possiamo dire propriamente cristico o teoforo.

Il potere di transostanziare è dunque una proprietà dell'umanità teandrica dell'umanità di Cristo. Si fonda sull'Esse divinum, ma è esercizio della natura deificata, dell'umanità teofora.

Per questo il termine diretto della transostanziazione non è la Divinità del Cristo ma il suo corpo, cioé appunto il termine esteriore della sua natura creaturale. La Divinità è presente nell'Eucaristia in ragione della necessaria concomitanza, frutto dell'unione. E' la natura umana di Cristo ad essere la potenza attiva della poliformità assoluta: ed è solo per il riferimento ad essa che può avvenire non l'annichilazione ma la transustanziazione.

Per riferimento alla natura divina come tale non potrebbe avvenire altro che l'annichilazione.

L'Eucaristia offre dunque, se non andiamo errati, una prova alla dottrina che siamo andati esponendo, della poliformità assoluta propria della Santa Umanità. Infatti e solo mediante un potere che viene da Dio è possibile transostanziare: ma solo se questo potere è radicato in una creatura è possibile la transostanziazione in essa.

L'umanità di Cristo deve essere dunque la parte attiva del miracolo, deve produrlo e non solo riceverlo.

Ma non poteva non esserlo di questo unico miracolo: perché solo un Dio - uomo può veramente *transostanziare* in sè.

Solo nell'umanità può ricevere le sostanze nella loro purezza di sostanze: solo per la divinità può ricevere un tale potere.

In questo miracolo non basta Dio come causa efficiente: perché esso sia possibile occorre che il termine ultimo sia una natura sussistente nell'Esse Divinum: un Uomo - Dio.

La distinzione Corpo-Sangue si fonda sulla positiva volontà dell'Uomo Dio, nella cui potenza attiva sta la causa determinante della transostanziazione. E' avvenuta in quest'ordine perché la positiva volontà del Cristo l'ha assunta ad anamnesi della sua morte.

Così pure la positiva volontà dell'Uomo-Dio, che quella è di offrirsi come cibo e bevanda ai fedeli, è causa della permanenza degli accidenti. La distinzione reale tra l'essere da un lato, l'agire ed il patire dall'altro, a cui corrisponde, nell'essere sensibile in quanto tale, la distinzione tra sostanze ed accidenti, è il fondamento della possibilità metafisica di tale distinzione.

Pare dunque che il dogma eucaristico possa essere spiegato a partire dalla potenza attiva di poliformità universale propria della Santa Umanità in ragione del suo sussistere nell'Esse Divinum e della comunicazione conseguente delle proprietà dell'Esse divinum alla natura assunta.

G. B. B.

GNOSIS:

Gnosi e psicoanalisi

Nel 1900 Sigmund Freud affermava, a riguardo della interpretazione psicoanalitica dei sogni, che « la trasformazione dei pensieri latenti del sogno nel suo contenuto manifesto merita tutta la nostra attenzione, perché costituisce il primo esempio conosciuto del mondo in cui un materiale psichico passa da una forma di espressione ad un'altra; o, meglio ancora da una forma d'espressione perfettamente intelligibile ad un'altra che arriviamo a comprendere attraverso un processo sistematico » (1).

Ora la scoperta dell'inconscio e la riduzione del suo pensiero latente a logica, a « doppio » della logica umana, costituisce l'inizio del grande sistema freudiano. E poiché Freud afferma decisamente che la riduzione del pensiero latente (del pensiero che è proprio di quel nucleo umano significativamente indicato come « materiale psichico ») è opera della medicina, cioè di una scienza naturale, e quindi è opera verificabile in ogni passaggio, sembra più che lecito definire il freudismo come la compiuta sintesi della scienza sperimentale e della gnosi umanistica: come un'antroposofia rigorosamente « positiva ».

Questa definizione, del resto, è implicitamente contenuta in un passo della citata opera di Freud, dove, lanciato un rimprovero ai filosofi tradizionali, colpevoli di non essersi mai occupati dell'inconscio, si sostiene che il logos umano è doppio, ha una doppia origine: « nel nostro sistema psichico esistono due distinte funzioni creatrici del pensiero. La secondaria di queste funzioni ha il privilegio di trasferire immediatamente nella coscienza tutte le sue produzioni, mentre l'attività della funzione primaria rimane fuori dalla coscienza o, meglio, non raggiunge la coscienza che attraverso la mediazione della funzione secondaria » (2).

Di fronte alla rivendicazione del primato dell'inconscio nella creazione del pensiero, l'opera di Freud è esattamente l'uso dell'indagine scientifica alla stregua di « ancilla » di un sapere, non possiamo non dire gnostico, che presuppone l'immanenza del logos nella materia.

Il segreto dell'uomo assoluto, oggetto di appassionate quanto vane ricerche da parte delle filosofie umanistiche, dagli ermetici a Hegel fino a Marx, Freud pretende di disoccultarlo mediante la più pura e oggettiva osservazione scientifica. La sapienza antica della gnosi circa la dialettica tra l'Io e l'Inconscio Freud la trascrive scientificamente, la trasforma in « antropogramma »: come esistono cardiogrammi, encefalogrammi ecc. così, a partire da Freud, esistono gli « antropogrammi »: disegni dell'uomo totale sopra l'inoppugnabile pergamena della scienza esatta. Dopo Freud la diagnosi psicoanalitica diventa un Vangelo dato all'uomo senza possibilità di rifiuto, così come è senza possibilità di rifiuto il referto di un cardiogramma secondo cui un certo uomo è sano, un altro infartico.

Sotto questo punto di vista Freud rappresenta quindi la culminazione oggettiva, totalitaria e per così dire « tirannica » della gnosi umana: un umanesimo senza possibilità di verifica razionale. Freud, infatti ha « scavato » scientificamente nella profondità dell'uomo e ha trovato in essa la « prova decisiva », lo « occultum lapidem » degli alchimisti: il « materiale psichico », fondamento e struttura di ogni idea.

Il nucleo essenziale del sistema freudiano è appunto questa scoperta « alchemica »: la riduzione integrale dell'uomo all'immanenza della cosalità, della materia.

Non a caso il primo frutto visibile del freudismo è la cultura di massa, cioè il tramonto della cultura in qualche modo ancora legata alla ragione. Questo perché a partire dal riconoscimento delle verità freudiane il discorso dell'umanesimo non può non trasferirsi, immediatamente, dal piano dell'astrazione a quello quasi indicibile della cosalità, dal piano cioè in cui si fa appello alla ragione e alle sue categorie al piano di un'educazione in cui il logos umanistico si dissolve interamente nel logos psichico: il linguaggio appunto del simbolo, dell'immagine, della persuasione occulta o « motivazionale », delle cose stesse presentate come forme del logos.

L'irrompere di un tale linguaggio non più razionale e non più reale caratterizza l'umanesimo contemporaneo: dapprima l'umanesimo delle « avanguardie » (i casi di Kafka, Joyce, Svevo e Breton sono al riguardo estremamente significativi), quindi l'umanesimo totalitario che si afferma, gradualmente, nel secondo dopoguerra: l'umanesimo che è proprio alla civiltà dei consumi, dove si rappresenta il dramma della rinuncia umana ad ogni pretesa intellettuale, la « eclissi dell'intellettuale », per usare una espressione di Zolla: eclissi che significa reale trascendenza delle cose per rispetto alla volontà e all'intelletto umano.

Lo sviluppo di questa « eclissi » gnostica del razionalismo moderno è del resto ben visibile nella progressiva abdicazione dei filosofi atei di fronte alle scoperte di Freud.

Dopo le iniziali resistenze alla psicanalisi da parte dei neo-idealisti (Croce, ad esempio, respinse Freud come rozzo positivista) e da parte dei marxisti (il regime sovietico condannò la psicoanalisi come « spiritualismo borghese ») lo sviluppo della filosofia moderna è infatti un progressivo avvicinamento alle idee di Freud, il confluire della gnosi razionalistica fondata da Kant e da Hegel nella gnosi scientista fondata dal medico di Vienna.

Karl Jung, mediante l'utilizzazione delle categorie psicoanalitiche ha letteralmente distrutto i criteri con cui l'illuminismo valutava i fenomeni religiosi, dando vita a una scuola pseudo-religiosa in cui la dialettica antroposofica di Freud è misura di una dialettica teosofica, di un dualismo totalitario che cancella radicalmente i monismi ottimistici e progressivi costruiti dalle antecedenti esperienze umanistiche.

E così J. P. Sartre ricava la formula « categorica » della nuovissima filosofia, il famoso « vivre c'est faire vivre l'absurde », dallo studio dell'opera freudiana di cui, egli per primo, intuisce la natura strettamente gnostica. Il rapporto drammatico che negli scritti di Sartre si stabilisce tra la coscienza e le cose (si leggano al riguardo le pagine esemplari de « La nausée ») è il riconoscimento ufficiale del freudismo da parte della più coerente e rigorosa filosofia umanistica: è il punto in cui la filosofia umanistica riconosce che la negazione della trascendenza implica necessariamente la negazione della trascendenza dell'intelletto sulle cose. E sotto il simbolico ippocastano dalle radici oscure Sartre si ridesta alla realtà delle cose e confessa l'assurdo. Il disperato grido sartriano, il « tutto esiste », non è che la formula filosofica della formula scientifica di Freud: « la vita non è altro che la dialettica della discesa della vita verso la morte ».

Tuttavia la compiuta sintesi di freudismo e filosofia umanistica si verifica all'interno della fenomenologia di Husserl e dei suoi prosecutori.

La fenomenologia di Husserl rappresenta infatti il compiuto svolgimento della filosofia umanistica sulle linee direttrici segnate dalla « nuova

scienza ». Per Husserl il soggetto vive nella materia e l'esperienza della materia è la sua esperienza di base. Su questa base si costituiscono il mondo animale e il mondo spirituale. Le tre regioni — materiale, animale e spirituale — sono inscatolate una nell'altra: la terza non è possibile senza la seconda e la seconda non è possibile senza la prima.

Di conseguenza l'io è in qualche modo riducibile alla pura materia « io scopro la verità non come una realtà posseduta o come una realtà separata, ma come significato delle mie operazioni nella relazione intersoggettiva. I miei atti, e quelli di ogni io che è io come me, e cioè dell'io originario, non sono trascendentali perché sintesi di una trascendenza e di un'immanenza che, in realtà, una volta che sono state separate non sono più ricongiungibili, ma perché hanno nel mio io un significato che vale per tutta l'umanità » (3).

Ora questa fondazione, come afferma coerentemente il Paci, conduce direttamente alla gnosi freudiana e, al tempo stesso, rivela come essa sia la perfetta chiarificazione del marxismo: « Il problema dell'inconscio può essere ricondotto al problema del materialismo e della esteriorità. Lo stesso Freud presenta tutto questo quando in "Al di là del principio del piacere" cerca di collegare l'istinto di morte, che come istinto appartiene alla psicologia, al "tacito" logorarsi del corpo, all'invecchiamento, al consumo, all'irreversibilità del tempo, alla entropia. Ma l'entropia e la irreversibilità del tempo altro non sono, in senso vissuto e precategoriale, che lo squilibrio del bisogno. La soddisfazione finale, per Freud, tende alla pace, secondo quel principio che Barbara Low chiama "principio di nirvana". In realtà tutto ciò indica la connessione non ancora indagata tra inconscio e mondo esterno, tra mancanza o venir meno della coscienza (sonno o morte) e natura. *Per me, soggetto, la morte è la forma estrema dell'esteriorizzazione.* Ma l'esteriorizzazione, e per Freud addirittura come istinto, io la porto sempre con me. Per vivere ho bisogno di soddisfare dei bisogni con dei beni. La mancata soddisfazione dei bisogni mi conduce alla morte. Nella dialettica intersoggettiva ciò si pone sul piano della signoria e della servitù: posso essere dominato da un altro soggetto perché l'altro mi possiede in quanto possiede i beni necessari alla mia vita. Così la psicologia ci rimanda alla struttura elementare e precategoriale dell'economia politica » (4).

La vita è un processo che include la morte. La vita è una costante discesa verso la morte. D'altro lato, per vivere verso la morte, per "esteriorizzarmi", per compiermi come uomo, io devo soddisfare dei bisogni con dei beni. La vita è doppiamente consumo: per vivere verso la morte devo consumare. La soddisfazione finale è il compimento dell'istinto nirvanico.

In questa prospettiva i consumi di beni hanno riferimento alla vita in quanto la vita ha riferimento e ordine alla morte, alla compiuta esteriorizzazione-liberazione.

Da qui il modo implicitamente negativo della visione psico-analitica e poi fenomenologica del consumo: il consumo è lo strumento che consente all'uomo di compiersi nella morte, cioè nella "esteriorizzazione". La dialettica kierkegardiana del dissoluto, così come è esposta nel « Diario di un seduttore », diventa il criterio globale dei comportamenti umani: il consumo è un agire che scandisce la discesa dell'esistenza verso la morte, è un diritto che non ha più radice nella dignità dell'uomo ma nell'istinto nirvanico dell'uomo.

Siamo così giunti alla soglia della « psicosociologia », cioè di quella

cultura di derivazione chiaramente freudiana, che oggi costituisce il «ponte» tra l'idealismo di destra e quello di sinistra e, in concreto, tra il blocco russo e quello americano.

La psicosociologia è, in effetti, il patois del liberalismo, e più esattamente del neolaicismo. E' il sepolcro imbiancato dell'umanesimo ed è l'ideale di una nuova città dell'uomo, una città interamente costruita sul principio di morte.

In questa prospettiva si comprende perfettamente il profondo significato del consumatismo e delle mitologie circa la società « affluente »: quando Dichter afferma che « ogni acquisto rappresenta un arricchimento della personalità » (5) e quando « il presidente degli Stati Uniti afferma che è compito del consumatore di garantire la continuità della prosperità » (6) e, sopra tutto, quando messaggi di questo tipo provocano un radicale mutamento nel campo della cultura marxista (si pensi all'uso ormai indiscriminato che i comunisti fanno del termine « psicosociologia »), è chiaro che l'umanesimo moderno è avviato alla riconquista della unità del pensiero e che questa unità è il suo compimento e la sua fine: letteralmente la sua morte (7).

Le considerazioni finora svolte non devono tuttavia indurre a credere che la nuova sintesi umanistica, il "consumatismo" o "ideologia della società prospera", abbia un significato e un fine autonomo e che cioé prescinda dalla lotta contro il Grande Nemico, lotta che, come ha rilevato il padre Fessard, è indispensabile ad ogni totalitarismo. Ne è da credere che il Grande Nemico sia identificato storicamente nel nazismo, nella brutalità nazista. come lascia credere la pubblicistica laica a sfondo "giallo". Il nazismo è una distrazione e un thrilling: il Grande Nemico è l'idea cristiana della trascendenza.

Su questo punto è chiarificatrice una sbalorditiva dichiarazione che Freud fece a Vienna nel 1938, poco prima di essere scacciato dai nazisti: « Les nazis? Je ne les crains pas. Aidez moi plutôt à combattre ma grande ennemie, la réligion, l'Eglise catholique » (8).

Il fatto è che, come ogni umanesimo, anche il consumatismo ha per fine essenziale l'impugnazione del Cristianesimo o, più esattamente, la riduzione della fede cristiana entro gli schemi di un puro immanentismo.

Nonostante il ruolo macroscopico che il freudismo ha giocato nel pensiero e nel costume contemporaneo, nonostante che l'accettazione del freudismo sembri costituire il sottofondo ideologico del dialogo sul benessere tra le due massime potenze mondiali, è nei rapporti con il Cattolicesimo che il freudismo rivela interamente la propria natura e il proprio ordine; la tendenza a innestarsi sul Cristianesimo e a ridursi, insieme con esse, a teologia profana. Attualmente sono le idee di Freud (e quelle di Jung) che dominano le manifestazioni latenti della teologia profana così accoratamente denunciata da Paolo VI, una teologia che è alla misura dei miti consumatisti ed eudemonologici degli anni '60.

Vogliamo dire che l'eresia nascosta ha preso atto dell'irreversibile declino del marxismo e con esso di tutte le ideologie, e che perciò si rivolge allo spazio della cultura sociopsicologica (o neocapitalista) dove il freudismo copre la totale assenza di idee razionalmente valutabili.

Così un documento anonimo, fatto circolare nell'aula del Concilio ecumenico Vaticano II, riassumeva la nuova tendenza: « Le rejet ou la méfiance de l'Eglise enseignante en face de la psychanalyse contribuerait à éloigner du christianisme un nombre grandissant d'hommes parmi les classes dirigeantes. Si l'Eglise, par son retard sur le monde économique,

a perdu la classe ouvrière, elle perdrait une partie de la classe dirigeante par son retard sur le monde psychologique. La critique biblique o l'évolutionnisme n'affectaient l'homme que extériorement, tandis que la psychanalyse concerne l'homme dans son être le plus interieur, tous les hommes, et non pas seulement, comme en le croit à tort, les déséquilibrés. C'est pourquoi la psycanalyse présente a l'Eglise un défi transcendental. Il faut penser à nouveau toute la morale chrétienne en fonction de cette psychologie des profondeurs. Ce que fait actuellement l'Eglise n'a rien à voir avec ce travail gigantesque » (9).

Ora ciò dimostra, senza ombra di dubbio, che la linea degli pseudo-innovatori non passa più attraverso i problemi degli intellettuali "agnostici", né attraverso quelli del "proletariato", ma attraverso i problemi della "classe dirigente", cioé di quelle minoranze qualificate dal denaro, le quali si pongono il fine di un ordinamento " psicosociologico", consumatista della umanità.

Ed è chiaro che l'assunzione di questi problemi storici non può avvenire senza l'implicita accettazione dell'ideologia che li esprime, senza l'apertura di un dialogo con "le défi transcendental" della psicoanalisi.

Da qui l'ampio tentativo di dissolvere il concetto cristiano della trascendenza, tentativo che, come accennavamo, è stato recentemente condannato da Paolo VI, e che si può definire come ripresa modernista a partire dalle scoperte psicoanalitiche di Freud e di Jung.

A riguardo del modernismo è interessante osservare che l'attuale tendenza della teologia psicoanalitica (o "demitizzata", secondo la più ricorrente definizione) ha un singolare precedente nell'opera del modernista Zanfrangini, il quale nel 1923 pubblicò un libro intitolato "Cristianesimo e psicoanalisi". Questo libro contiene lo schema esemplare di una teologia dell'immanenza costruita sul fondamento del freudismo: Adamo diventa la figura dell'inconscio, dell'Es freudiano, Gesù figura del Super-Io. L'Io trovandosi alle prese con queste due istanze contrarie non può uscirne che nel sacrificio: uccide il Super-Io (Gesù) e lo assimila mangiandolo simbolicamente. Gesù allora rinasce nell'Io, interiorizzato, « riadattato » (10).

In questo, che è lo schema di ogni tentativo di riduzione del Cristianesimo a simbolo, appare evidente l'obiettivo finale della nuova « cultura » umanistica: il disoccultamento gnostico della fede cristiana.

Di fronte al Cristianesimo Freud e Jung sono il « passaggio » dalla antroposofia sacra alla teologia interamente profana.

Una teologia profana era contenuta oscuramente anche nelle filosofie di Hegel e di Marx, ma era appunto oscurata dal discorso sulla storia intesa ancora come dominio della ragione. Freud, eliminando le scorie del razionalismo mediante la definizione dell'inconscio come "logos" primario e le scorie del materialismo dialettico mediante l'abolizione propriamente stoica di ogni finalismo, rende futile il discorso sull'utopia e svela la storia come dialettica di un monismo di morte, cioè come pura storia naturale: lo svolgimento eterno della vita è l'unica teologia possibile.

Entro una tale teologia l'io umano può liberarsi dalla coscienza infelice solo accettando pienamente la morte, il soggiacere al sacrificio che è vivere secondo la materia e la logica che è inclusa nella materia: il principio nirvanico. E questa accettazione è ottenibile solo mediante l'ausilio dello psicoanalista, che è sacerdote e rivelatore, in quanto "uccide" sacramentalmente Dio per reintegrarlo nell'uomo.

In conclusione il freudismo costituisce la più sottile e insidiosa impugnazione del Cristianesimo: l'impugnazione di un ascetismo che respinge l'Essere e orienta la vita a una consumazione pseudo mistica della vita.

P. V.

---

1) Sigmund Freud: « Il sogno e la sua interpretazione », parag. III.

2) Sigmund Freud: op. cit. parag. X.

3) Enzo Paci: «Funzione delle scienze e significato dell'uomo», Milano 1963, pag. 475

4) Enzo Paci: op. cit. pag. 203.

5) Ernest Dichter: « La strategia del desiderio », Milano 1963, pag. 178.

6) Ernest Dichter: op. cit. pag. 175.

7) Sui concetti della « sociopsicologia » cfr.: Herbert Marcuse « Eros e civiltà », Torino 1963; C. Wright Mills: « L'immaginazione psicologica », Milano 1962; Roberto Giammanco: « Dialogo sulla società americana », Torino 1964; Francesco Alberoni: « Consumi e società », Bologna 1961; J. Galbraith: « La società prospera », Milano 1960. Sulle influenze del pensiero sociopsicologico in campo marxista cfr. Michel David: « La psicanalisi nella cultura italiana », Torino 1966, pag. 81 e segg.

8) Cfr. M. David: op. cit. pag. 116.

9) Cfr. M. David: op. cit. pag. 137 seg.

10) Cfr. M. David: op. cit. pag. 107 seg.

RECENSIONI

M. SCHMAUS: « Dogmatica cattolica » - IV/1 - I Sacramenti, trad. it. Natale Bussi, Marietti, Torino 1966.

Atteso, è uscito anche il volume sui Sacramenti del nostro valente teologo. Obbedisce, come gli altri, a limpidi criteri teologici, nell'alveo della sicura dottrina della Chiesa, ricco di acuti e preziosi approfondimenti, sfrondato del superfluo che non di rado appesantisce i testi di Teologia, forte nelle sintesi, ricco d'una documentazione obiettivata, insieme, con aureo equilibrio, positivo e speculativo.

Lo stile è piano, pulito, scorrevole. Si fa leggere. Ottima la traduzione di N. Bussi. Non vi sono i soliti schemi scolastici, cui non è adusa la mentalità moderna, almeno dei laici. Nondimeno organica è la trattazione, consequenziari i passaggi e i nessi, stringono di volta in volta le conclusioni, si articolano successivamente tra di loro in respiri ognor più ampli.

Nonché gli esperti in materia, allo studentato dei Seminari, il libro si rivela consono, utilissimo, ai laici colti, tra i quali sempre di più bisogna diffondere la sana teologia.

Segnaliamo alcuni punti rilevanti:

il concetto di « mysterium » e di « sacramentum », chiarito sul piano dello sviluppo storico, ove emerge, in giusta luce, la netta differenziazione dai misteri pagani che pur non disattende l'apporto, o meglio il servizio dei medesimi;

il concetto di « carattere sacramentale », concentrica e gerarchica partecipazione al Sacerdozio di Cristo, che discrimina, nell'Ordine sacro, il sacerdozio vero e proprio da quello « comune » dei fedeli. Da tali premesse, univoche, definite, dipenderà su larga scala il tema eucaristico in termini di « oblatio formaliter dicta » e di « oblatio late dicta », a scanso di non pochi equivoci;

il concetto di « grazia sacramentale », in funzione delle finalità specifiche dei singoli sacramenti;

il concetto genuino di « transustanziazione » che sconfessa, o redime, a condizioni tassative, le teorie, diffuse qua e là, d'una transignificazione e transfinalizzazione;

il concetto della S. Messa in quanto « sacrificio unitario » di Cristo e del suo Corpo Mistico, la Chiesa;

il concetto di « reciprocità e complementarietà » tra l'Eucaristia sacrificio e l'Eucaristia convivio, laddove il sacrificio si rifrange nel convivio, delinea le istanze e gli impegni sacrificali insiti nella Comunione;

il concetto di efficacia del sacrificio eucaristico, del valore d'ogni Messa privata, i postulati cui si commisurano i frutti, la discriminazione e la caratterizzazione dei vari frutti, così da espungere ipotesi gratuite ai danni della celebrazione e moltiplicazione delle Messe;

il concetto primigenio del Sacramento della Penitenza che distingue, sulle basi di una rigorosa diagnosi storica, la confessione segreta dei peccati, incontestabile sin dagli inizi, e la penitenza sacramentale segreta, apparsa in seguito;

la sacramentalità dell'Episcopato e l'origine dei suoi poteri, non solo di ordine, ma di magistero e di giurisdizione, relativamente alla diocesi e all'intera Chiesa, secondo la dottrina del Conc. Vat. II;

il concetto di matrimonio in chiave personalistica e comunitaristica, alla luce del diritto di natura e della Rivelazione; l'unità e indissolubilità, simultanee, reciproche; il divorzio e il dogma.

Si dispiega l'arco dei 7 Sacramenti, descrive l'epopea della Grazia, la Redenzione di Cristo in atto, in una visione panoramica, compiutissima e stupenda.

G. L. R.

HENRY RONDET S. J.: « La grazia di Cristo » - trad. it. Andrea Marchesi, Città Nuova, Roma 1966.

Appare in edizione italiana una nota opera di storia della teologia della grazia, del gesuita francese Rondet.

Si tratta di un classico, in questi studi, e a questo titolo è importante sia stata ora tradotta.

L'autore è sulla linea dello Scheeben, cioè ritiene necessario un diretto collegamento tra il De Trinitate ed il De gratia, e dunque la sottolineatura della particolare relazione tra lo Spirito Santo e la divinizzazione del cristiano. Ciò è stato certo sottolineato dalla teologia greca, in particolare da S. Basilio: ma l'autore non tiene del tutto conto che in Agostino la Chiesa è descritta come *opus propium Spiritus Sancti*, esattamente negli stessi termini che saranno poi di Scheeben: lo Spirito Santo è il vincolo di unità del Padre con il Figlio e per questo è anche il vincolo di unità tra di noi: è un bel modo di riallacciare la dottrina della divinizzazione del cristiano al dogma trinitario.

L'autore sottolinea l'unità della teologia agostiniana con quella tomista, in particolare come ambedue affidino alla libertà umana il respingere o l'accettare la grazia attuale. Citiamo la formula agostiniana: « ipsum velle et credere Deus operatur in homine...: consentire autem vocation Dei, vel ab ipsa dissentire, sicut dixi, propriae voluntatis est » (*De spiritu et littera*, 60 *P. L.* 44, 260). La formula tomista è ancor più sintetica: « illi solo gratia privantur qui in seipsis gratiae impedimentum praestant » (*Contra Gentiles*, III, c. 159).

Ciò esclude dunque sia la teoria della grazia irrestibile giansenista che la concezione molinista della grazia sufficiente.

Indipendente anche dai sistemi teologici del secolo XVI circa la questione della predestinazione, l'autore aderisce strettamente al sistema tomista, distinguendolo da quello banesiano. Il centro del sistema tomista è, per il Rondet, l'assoluta trascendenza divina, che esclude in Dio sia la necessità che la contingenza: esse non si danno in Dio, anche da Lui sono volute nelle cose. Le cause immanenti sono dunque libere o necessarie o fortuite secondo che Dio ha disposto: la causalità divina non esclude la causalità naturale e il suo proprio modo. La creazione non impone necessità a Dio: Dio non vuole un mezzo perché vuole il fine, ma vuole che ci siano mezzi ordinati ai fini: « non propter hoc vult hoc esse Deus, sed vult hoc esse propter hoc ». (S. Th. I, q. 23, art. 5).

Sostenendo un punto di vista ormai classico, l'autore ha visto nella crisi delle scuole filosofiche, a partire dalo scotismo, la crisi della teologia della grazia. Il volontarismo assoluto che nasceva dal sistema scotista ed occamiano, sta alla base dei sistemi di teologia della grazia elaborati, in particolare dal Bradwardine, da cui dipende il Wyclif. Lutero disse di se stesso: « sum occamicae factionis » (Rondet, p. 281). La stessa sottolineatura della corruzione della natura, anche se non propria di questa scuola, ma di certa scuola « agostiniana » (Gregorio da Rimini) giocava in senso analogo: cioè nel non vedere alcun ordine nella relazione tra la natura umana e la natura divina. Tutto è af-

fidato alla sola volontà divina: da ciò dipendono tutti i sistemi predestinazionisti, a partire da quello più rigoroso, il calvinista, di cui il Rondet mostra, giustamente, il carattere più « filosofico » di quello luterano, in quanto il volontarismo divino assoluto vi ha una parte maggiore.

L'opera dunque merita la fama che ha seguito la sua edizione francese, ed è dunque assai opportuna la tarda versione italiana.

D. P.

PANAGIOTIS N. TREMBELAS: « Dogmatique de l'Eglise orthodoxe catholique » - Traduction française par Pierre Dumont OSB, t. I. - Editions de Chevetogne Desclée de Brouwer, 1966.

Il padre Dumont ha tradotto il corso di teologia dogmatica del prof. Trembelas, professore emerito della Facoltà di teologia d'Atene, in lingua francese: di quest'opera che esprime il pensiero dell'ortodossia greca, è ora uscita, con la presentazione del Cardinale Bea, il primo volume, che comprende la materia dei trattati *De Divina Revelatione, Deo Deo uno et trino, De Deo creante et elevante.*

La lettura del testo rivela quanto sistematica e profonda sia l'unità tra la dottrina della Chiesa Cattolica e quella delle chiese separate orientali.

Se si tolgono i punti tradizionali di « rottura », come il Filioque e l'Immacolata Concezione, il lettore « latino » si trova immerso nel mondo stesso della sua fede.

L'equilibrata esposizione del prof. Trembelas tiene molto conto della Patristica latina e della scolastica.

Nella dottrina del peccato originale segue strettamente Agostino, sottolineando però il suo rifiuto di ogni interpretazione protestante della *natura in deterius mutata* agostiniana.

« C'est S. Augustin qui a approfondi le mieux le dogme de l'heredite du péché originel ete qui a lutté invinciblement contre Pelage pour le formuler et l'éclaircir » (p. 607). Si discosta dall'interpretazione agostiniana solo a proposito dell'*in quo omnes peccaverunt* della lettera ai Romani, che ha per lui significato di proposizione causale e non relativa, come è nella tradizione greca (e ora anche in parte della moderna esegesi cattolica).

Pur riconoscendo che i padri greci « s'en tiennent aux peines consécutives au péché originel, plutot que à l'etat coupable qui les justifie, Augustin et se tenants insistent davantage sur l'état péccamineux » (p. 608), preferisce seguire l'opinione di Agostino (p. 622), anche nella questione dello stato dei bambini non battezzati, rilevando che affermazioni diverse da tale dottrina, espresse da Gregorio di Nissa e da Gregorio di Nazanzio, si comprendono perché « l'occasion n'avait pas encore été donnée, come plus tard par Pélage, de formuler avec précision la pensée orthodoxe à ce regard ». (p. 625).

Sulla questione della compatibilità della causalità universale divina e con la libertà umana, « la réponse qu'il convient de donner est celle de Thomas d'Aquin: la Providence agit de manière que tout ce qui est libre arrive librement, tout ce qui est nécessaire soit accompli nécessairement et que tout ce qui est fortuit ait lieu fortuitement ». (p. 443). Cita e respinge la dottrina della scienza media.

Come si vede dunque, l'autore ha accolto anche contributi della teologia latina, persino a preferenza di quelli della teologia greca.

La dottrina tradizionale circola in tutto il libro. Così in materia di rapporti tra Scrittura e Tradizione, l'autore scrive: « sans la sainte Ecriture, considérée comme la plus ancienne incarnation de l'Evangile, la doctrine ne pourrait se conserver dans toute sa pureté et sans la Tradiction exacte, nous ne pourrions comprendre le sens profond des Ecritures, et nous ne les possiderions même pas. Tradition et Ecritures constituent un tout unique » (p. 153).

Anche l'ispirazione della Scrittura, e

di tutte le sue parti è chiaramente affermata (p. 146).

Il problema della distinzione tra essenza divina ed energie divine, formulata dal Palamas come giustificazione dell'esichiasmo, viene ricondotta alla differenza tra generazione divina ed operazioni ad extra, mentre è sottolineata, con le parole del Sinodo del 1352, l'indistinzione tra essenza ed energia.

Il metodo d'analogia, nella conoscenza di Dio, è accettato ed applicato con riferimento allo Ps. Dionigi ed alla Scolastica.

Nel trattato *De Deo Trino* troviamo la questione del Filioque. Egli riconosce che « malgré celà, les catroliques - romains réconnaissent une seule cause dans la divinité » (p. 315).

Conformemente alla tradizione greca, l'autore argomenta dal fatto che in Giovanni 15,26 la processione dello Spirito Santo è riferita solo al Padre. I testi che stabiliscono una relazione tra lo Spirito Santo ed il Figlio vengono da lui interpretati come riferiti non alla « teologia » ma all'« economia » cioè alle manifestazioni del Figlio e dello Spirito nel tempo.

Egli si trova però di fronte ad affermazioni dei Padri greci che non sembrano potersi immediatamente ridurre a questo senso. La formula greca più antica è «Ex Patre per (dià) Filium »: così si esprime particolarmente il Damasceno, parlando chiaramente della « teologia » e non dell'« economia ». Avendo concesso che la formula latina, che del resto deriva dalla dossologia dei Padri Cappadoci, la quale pone sul medesimo piano le Tre Persone, salva l'unica origine delle Persone dal Padre, l'autore si trova in fatto di fronte a formule che dicono la medesima cosa. Sulla « mediazione » del Figlio tra Padre e Spirito Santo non sembra esservi differenza tra le formule dei grandi padri greci e la tradizione latina: come fu constatato a Lione e soprattutto a Firenze.

La dottrina agostiniana ha certo condotto a definire lo Spirito Santo come Amore e quindi come *vinculum societatis* del Padre con il Figlio: ma questo non era già implicito nelle diverse parole che la Rivelazione aveva scelto per designarli?

Sul piano delle opinioni teologiche, il lettore sarà forse colpito nel vedere il traduzionismo adottato ancora dalla teologia greca per spiegare l'origine dell'anima: le anime dei figli deriverebbero da quelle dei genitori. Per quanto riguarda l'evoluzionismo, l'Autore si rifà alla dottrina della *Humani Generis* di Pio XII: è fermamente rigettato, come incompatibile con il dogma, il poligenismo.

La dottrina dell'Immacolata Concezione di Maria è respinta in ragione del principio dell'universalità del peccato e della Redenzione. Maria venne purificata dal peccato originale nel momento dell'Annunciazione. A favore di questa tesi viene riportata la testimonianza di Tommaso e di Bonaventura.

Il dogma cattolico non viene certo meno al principio dell'universalità del peccato e della redenzione: si tratta di un modo straordinario di esercizio della virtù salvifica del Cristo. Anche qui dunque non ci si trova di fronte ad una differenza di principio.

Nel presentare il libro, il Cardinale Bea ne sottolinea il valore ecumenico. Questa sottolineatura è certo particolarmente efficace per un libro come questo, in cui appare chiaro che il rinnovamento che l'ecumenismo domanda riguarda sopratutto la comprensione della identità e della continuità della dottrina cattolica.

G. B. B.

JEAN COLSON: « Ministre de Jésus Christ ou le Sacerdoce de l'Evangile - étude sur la condition sacerdotale des ministres chrétiens dans l'Eglise primitive » - Beauchesne et ses fils, Paris 1966.

L'autore, già noto per i suoi studi sull'episcopato nella Chiesa primitiva, affronta in questo lavoro il collega-

mento tra la dottrina del sacerdozio spirituale della comunità cristiana e l'esistenza di un sacerdozio come funzione particolare nella comunità nei documenti apostolici e subapostolici.

L'autore esamina in una prima parte la dottrina del popolo sacerdotale, sia nei documenti cristiani che in quelli ebraici contemporanei. L'idea di una spiritualizzazione del culto è nei profeti: da essi passa nelle comunità postesiliche, in particolare in quelle dissidenti. L'autore nota però la differenza tra i documenti di Qumran e quelli neo-testamentari. Nei primi la rottura di comunione è temporanea, la restaurazione escatologica è anche una restaurazione del tempio e dei sacrifici.

L'autore segue poi il tema della sostituzione del corpo di Cristo al tempio. Questo tema è presente in Giovanni, che interpreta le parole di Gesù sulla ricostruzione del tempio in tre giorni del Tempio del suo corpo: ma è presente anche nei sinottici (Mt., XII, 5: Mc, XIV, 58). E' sullo sfondo di questo pensiero che si stacca la concezione della casa spirituale della I lettera di S. Pietro. L'autore stabilisce dunque un netto rapporto tra la concezione di corpo di Gesù — tempio e quella della Chiesa — tempio spirituale, fondata sulla pietra angolare, il Cristo Gesù.

Un modo dunque di espressione della dottrina del Corpo di Cristo è quella offerta in termini del tempio spirituale e riferita al corpo di Cristo ed alla comunità cristiana.

L'autore nota che questa spiritualizzazione del culto israelitico nella realtà del Cristo totale esclude ogni rapporto con il sacerdozio veterotestamentario a tal punto che non si usa più, nei documenti neotestamentari, il termine tecnico di sacerdote (iereus) in riferimento ai ministri del nuovo testamento.

Il compito sacerdotale, attribuito agli apostoli è, in primo luogo, il ministero della parola.

S. Paolo dice di compiere « la funzione sacerdotale del Vangelo di Dio affinché le nazioni divengano una offerta gradevole, santificata nello Spirito Santo » (Rom. XV, 6). L'autore si rifà poi ai testi eucaristici per ritrovare il concetto di un sacrificio del Nuovo Testamento, e quindi, di un compito sacerdotale.

Il concetto del Cristo come unico sacerdote svolto dalla lettera agli Ebrei non è senza riferimento a concetti eucaristici.

L'esistenza stessa della nuova comunità è legato ad un atto di purificazione e di consacrazione, il Battesimo.

Risulta comunque che il primo concetto che gli iscritti neotestamentari sottolineano in riferimento al problema del sacerdozio, è quello del sacerdozio di Cristo e della comunità che su di esso è fondata: il Cristo sacerdote dice immediatamente riferimento alla comunità sacerdotale. E' in questo contesto che si determina poi ciò che sarà chiamato il sacerdozio ministeriale.

L'autore cerca le traccie di questo nei documenti dell'età subapostolica, in cui la fisionomia del sacerdozio ministeriale è più delineata.

In nessuno di essi manca il chiaro riferimento al sacerdozio ministeriale: questo riferimento raggiunge il suo vertice nelle lettere di Ignazio.

La ragione di questa diversa prospettiva, di questo insistere degli scritti apostolici sul Cristo sacerdote e sul popolo sacerdotale, piuttosto che sul sacerdozio ministeriale, va cercata nella necessità di porre in luce la frattura tra il popolo escatologico, la comunità cristiana, ed il sacerdozio ebraico. E' in un senso molto diverso che si parla di sacerdozio nel Vecchio e nel Nuovo Testamento. Nell'antica legge, come nella legge di natura, il sacerdote è mediatore tra Dio e gli uomini. Nel N. T. questa mediazione è del solo Cristo: in Lui il suo popolo partecipa a questa funzione sacerdotale, offrendosi con Lui al Padre: il sacrificio eucaristico è l'altissima espressione di questa unità sacrificale del Cristo e dei fedeli. Il sacerdozio ministeriale è in questa comunità ed esprime nel modo ad esso proprio la funzione sacerdotale del Cristo integra-

le. La Costituzione Lumen Gentium parla di «indoles sacra et organice extructa communitatis sacerdotalis» (C. II; 11). Ciò esprime appunto l'idea del primato del sacerdozio di Cristo e della Chiesa su ogni altro sacerdozio, sia ministeriale che laicale, che di esso sono manifestazioni e gradi, secondo le parole di detta Costituzione.

Il Colson mostra appunto l'ordine dei concetti che è anche l'ordine della successione, per dir così, delle idee, nel processo dell'autocoscienza cristiana, nella meditazione della Chiesa in se stessa.

In questo senso, come altri libri dell'autore, esso è di particolare attualità nella tematica aperta e sottolineata dal Concilio.

D. P.

GENEROSO FONTANAROSA: « Lucia Mangano Orsolina » - Edizioni «L'Addolorata» I vol., Mascalucia 1961 (terza edizione); II vol. Mascalucia 1963 (seconda edizione).

E' possibile la visione beatifica anche durante la vita terrena? Questa soprattutto la domanda che suscita la biografia di Lucia Mangano (1896-1946), scritta dal padre passionista Generoso del SS. Crocifisso, suo padre spirituale dal 1931 sino alla fine, e venuto a morte pochi mesi fa, nel gennaio 1966. La vita spirituale di questa figlia di S. Angela Merici sembra infatti segnata da un'altissima esperienza di Dio: dopo il matrimonio spirituale (24 marzo 1933), dal 28 ottobre dello stesso anno alla morte (10 novembre 1946), essa avrebbe goduto di un singolare dono: oltre l'esperienza mistica stessa, al di là del velo della fede, avrebbe conosciuto e amato Dio come Dio si conosce e si ama, l'assimilazione al Verbo nella vita trinitaria sarebbe stata totale: la sua vita, pressoché abitualmente, sarebbe consistita per 13 anni nella visione beatifica di Dio. Cosa è possibile dire di fronte a ciò? A leggere quanto scrive la Mangano stessa (e si noti che non aveva potuto frequentare scuole, e che le sue letture sono rimaste estremamente limitate), non pare che l'esperienza possa essere messa in dubbio, né che si possa pensare a una sorta di inganno intellettuale. La Mangano su questo punto è sicurissima: non sa esprimere esattamente in cosa consista il dono che ha ricevuto, cerca di darne qualche descrizione anche se le mancano del tutto le parole, ma insiste solo su un fatto: che il Signore le dice espressamente di averle dato la visione propria dei beati.

Trascriviamo alcuni passi: « Mi sembrò che il velo della fede si squarciasse, e l'anima come separandosi dal corpo fu attratta subito dal Verbo di Dio... sentivo che nel corpo ero leggera leggera, come spiritualizzata » (II, p. 5); « La cognizione dell'opera di Dio in me fu completa; in un attimo l'anima comprese tutti gli attributi di Dio, l'opera della Redenzione, l'opera dello Spirito Santo nella santificazione delle anime, la gloria che Dio mi ha preparato; vidi la Regina del Cielo e della terra e tutte le anime beate che osannavano Dio con un cantico di adorazione e di amore. L'anima fu attratta subito nel Verbo di Dio, il quale l'unì a sé in un modo pieno e completo: sentivo di essere in possesso di Dio tutto intero » (II, pp. 6-7 e 387-388); e ancora: « Senza che il corpo sia di impedimento, mi sembra di gustare e godere la visione beatifica di Dio. Qui l'anima... ama di un amore quasi divino, perché mi sembra che quell'amore venga da Dio stesso » (II, pp. 7 e 390); « Mi sembra di essere come divinizzata » (II, pp. 7 e 391); « Il corpo... resta non solo spiritualizzato, ma divinizzato » (II, p. 108); « Gesù mi fece comprendere con chiarezza la grazia sublimissima che, fatta ad una povera creatura in terra, la rende superiore ai serafini stessi... è stato Gesù ad innalzare la sua sposa ad un grado altissimo, unico nella Chiesa, inferiore solo a quello della Madre sua » (II, p.. 9 e 393). Leggiamo ancora qualche passo: « Mi sembra di conoscere Dio nella sua Essenza, Uno

e Trino; e i suoi attributi tutti insieme, ma ogni attributo distinto dagli altri; mi sembra di conoscere Dio direttamente, per quella luce che illumina l'intelletto e che è Dio stesso » (II, pp. 14 e 395); « Quando il Verbo mi unì a Sé la prima volta, fu per mezzo della fede; ma ora, nella visione beatifica godo di quella stessa unione senza bisogno della fede » (II, p. 87); « Sebbene viatrice, la mia anima vive di questa stessa vita dei Beati » (II, p. 101); « Mi sembrò che l'anima e il corpo godessero la felicità del Cielo » (II, p. 232); e ancora: « Ho sperimentato quel gaudio e quella gloria con la stessa intensità con cui la sperimenterò in Cielo » (II, p. 86); « Mi sentivo felice della stessa felicità del Paradiso, e sperimentavo che anche i sensi partecipavano a questa felicità ed avevo la sensazione reale di ciò che accadeva » (II, p. 117); « L'anima, in questa grazia della visione beatifica, non può volere altro che la gloria di Dio » (II, p. 102); « Quello che in questa grazia della visione beatifica si deve notare è la certezza in cui si trova l'anima » (II, p. 27) (1).

E' dunque possibile la visione beatifica in terra? La visione beatifica, il lume di gloria è cogliere Dio nella sua stessa essenza gloriosa: l'uomo è invaso dalla gloria di Dio. In questo lume l'abito dell'inerenza al sensibile viene trasformato in abito di inerenza al divino: i corpi saranno così, con la resurrezione finale della carne, resi gloriosi in un'unità di gloria. E' questa l'esperienza che Cristo ha significato sul Tabor, e che sarà tale per i beati dal giorno della Sua seconda venuta (solo la Madonna ne gode con la sua Assunzione). Ma quel momento di pienezza totale, di sola gloria, è un punto d'arrivo, oltre che un punto di avvio, se si può dir così, di un processo infinito: la vita dell'uomo in Dio. L'indiamento dell'uomo è infatti un processo infinito e la vita stessa del Cielo una perpetua novità. Questa vita s'inizia con la fede, si realizza nell'amore e procede « di chiarezza in chiarezza » (2 Cor. 3,18), nel lume di gloria e nella gloria dei corpi: e questa gloria si genera e perpetua poi infinitamente. Per riferimento a Dio non vi può essere differenza di qualità in ognuno di questi gradi, perché la vita che da Dio è data all'uomo è sempre la Sua stessa vita. La differenza tra la vita di grazia e il lume di gloria non è *ex parte Dei*, e per questo s. Paolo può dire che « non c'è nessuna condanna in chi è in Cristo » (Rom. 8,1): grazia e gloria sono omogenee, sono di una stessa natura perché sono doni di Dio che dona se stesso.

La diversità tra grazia e gloria è *ex parte hominis:* chi è in grazia è unito al Verbo incarnato, poiché accetta di « odiare » se stesso, il proprio spirito per vivere dello Spirito divino. Ma il mistero della grazia di Cristo è quello stesso della santificazione dello Spirito: l'opera delle Persone divine si realizza sì nell'uomo, facendolo consorte della natura divina (cfr. 2 Pietro 1,4), ma lasciandolo nella predisposizione al sensibile. Nel lume di gloria è questa che viene meno, e vengono così meno i tramiti di rapporto e di comunicazione col divino e dal divino che alla predisposizione al sensibile sono legati (« la fede viene dall'udito e l'udito è la parola di Cristo »: Rom. 10, 17): le virtù teologali, che per rispetto a Dio sono solo strumenti. Nel lume di gloria, nella visione beatifica è questo che viene meno, cessano la parola e l'immagine: la predisposizione alla conoscenza sensibile è sostituito dall'abito di inerenza al divino: l'anima si unisce a Dio mediante Dio stesso, e il corpo è glorioso perché partecipa di questa predisposizione al divino. La distanza tra la vita terrena e l'altra vita, come tra questa e la vita dopo il giudizio universale, non sta dunque nella qualità, per dir così, della vita divina partecipata, che è sempre una qualità infinita, quanto nella possibilità ontologica dell'uomo, dell'anima umana, di partecipare alla comunione con la Trinità.

Il senso della vita terrena in Dio sta nel desiderio di andare oltre la grazia nella beatitudine della gloria, e sta dunque nella crescita che a questo desiderio è legata: la fede nella parola di Cristo porta ad andare oltre

le parole per avere la sostanza della fede: un movimento che porta necessariamente anche se gradualmente alla consumazione della fede nella visione. Questa consumazione s'inizia nella vita terrena ma si compie solo alla fine di essa, con la morte, che è il segno di quel passaggio ontologico. Il ratto è l'anticipazione sulla terra della vita paradisiaca (non della vita divina), ed è straordinario solo perché anticipazione. Il ratto è dunque una oscura e miracolosa pregustazione di quel momento dopo la morte, e sarà certo « niente e men che niente » per rispetto al lume di gloria vero e proprio, ma un niente che ha riferimento a quella medesima situazione ontologica.

Che questo sia possibile, lo testimonia il Tabor (cfr. soprattutto Luc. 9,32: « videro la sua gloria »), e poi per sé S. Paolo, quando rivela il suo rapimento al Cielo (2 Cor. 12, 2-4). E parrebbe essere il senso — se comprendiamo bene — delle parole di Cristo: « Io ho dato loro la gloria che tu mi hai dato, perché siano uno come noi siamo uno » (Giov. 17, 22): il Padre e il Verbo sono uno per la natura divina, l'uomo è dunque per la gloria veramente uno a Dio, perché è in Dio non più per via di conoscenza, ma di unità, connaturalità, di sola e pura vita se così si può dire. Quando la Mangano dice che il dono che le è stato fatto è « unico nella Chiesa, inferiore solo a quello della Madre » di Cristo, e tale da renderla « superiore ai serafini », dice appunto la condizione dell'uomo nella visione beatifica, superiore ai serafini dal momento che anche il corpo è glorioso di quella gloria, secondo solo alla Madonna per i privilegi che solo a lei sono stati dati (2). Il ratto è dunque un'esperienza che può essere data all'uomo, come testimonia il Nuovo Testamento; « privilegio singolarissimo », come dice la Mangano (II, p. 246), ma cui l'uomo tende con i suoi più alti desideri perché è nell'ordine della sua crescita. Anche per questo pensiamo sia un'esperienza più frequente, nella vita dei santi, di quello che si sia abituati ad osservare. Certo S. Bonaventura pone il ratto il termine ultimo della vita di grazia. E il fatto nuovo che la Mangano testimonia con la sua vita è forse l'esperienza abituale del ratto. In lei certo il dono acquista una evidenza nettissima, così da far pensare ad una missione particolare che le sia stata affidata (e di cui del resto lei si fa testimone): di rendere palese all'umanità il dono della visione beatifica in terra, di legittimarlo con il suo vero nome nella vita della Chiesa (cfr. II, soprattutto p. 245).

Lucia Mangano dunque, la cui vita è rimasta per altro nel nascondimento più stretto, come nell'obbedienza e soggezione più radicali al potere ecclesiastico (si veda, ad esempio, II, p. 90), è uno dei segni più alti per la storia del nostro tempo: attraverso lei, orsolina, dunque senza un compito contemplativo apparente, si manifesta, oltre la mistica stessa, il destino divino dell'uomo. La sua testimonianza non può che essere al centro della storia della Chiesa, come lo fu quella, alla fine del secolo scorso, e nello stesso nascondimento, di Teresa di Lisieux, che a tutti i beati chiedeva di far parte del Paradiso (3).

Ci si può chiedere allora se abbia senso parlare di vita mistica nella Mangano. Certo il ratto, come si è detto, è oltre la mistica, perché la mistica riempie l'uomo, gli dà gioia come dolore profondi, è una trasformazione, una mobilità incessante per stare immobili in Dio, in cui l'apice dell'anima è tutto preso. Il ratto è invece la « nubes lucida », la tenebra luminosa del Tabor (Matt. 17, 5), che non riempie l'uomo ma lo svuota, non gli dà gioia né dolore quanto la divina sicurezza; è solo l'immobilità ora, la vita in sé, senza parola e immagine, che genera la mobilità del rapporto trinitario; è l'anima che è tolta, per dir così, perché non sia più l'apice ma tutta l'anima a vivere di Dio. Ma la mistica è la condizione del ratto, e una qualche vita mistica permane anche dopo che la Mangano ha ricevuto il dono della visione beatifica (cfr. II, p. 129). Essa può forse dirsi una possibilità di parola e d'immagine, di comunicazione sensibile, il « di più » per

rispetto a quel « niente ». E quel che interessa capire, nella storia della mistica, non è tanto la santità dei mistici (se mistici, santi: presenza della vita divina: e di questo non c'è storia, non c'è parola); è piuttosto, come si diceva anche sopra, una storia il cui oggetto è la condizione in cui l'anima e il corpo dell'uomo, l'umanità viene a trovarsi nella divinità, la coscienza che di questa condizione ne ha chi la sperimenta, la conoscenza che di questa condizione si può avere. La storia della mistica è la storia allora della pedagogia divina, di come il Verbo e lo Spirito operino per portare l'umanità al suo termine, ad essere pronta al *reditus* pieno al Padre con il manifestarsi della gloria di Cristo, nella seconda venuta, il giudizio e la « vita venturi saeculi ».

Ora la vita di suor Lucia fino al matrimonio spirituale non ha interesse per questa storia, perché essa appare pienamente riportabile alla mistica carmelitana (S. Giovanni della Croce): una vita in cui Dio interviene a togliere ogni finitezza con la « notte del senso » e la « notte dello spirito », fino all'irrompere nell'anima, come d'un bruciante fuoco, dello Spirito santo nell'unione trasformante; e l'anima, consumata la sua finitezza, gode la vita trinitaria. Questa è l'esperienza della Mangano, raccolta nel primo volume della biografia, il meno interessante da questo punto di vista (e il p. Generoso ha anche troppo insistito nel mettere in evidenza, quasi materialmente, la corrispondenza della Mangano con la mistica carmelitana). Diverso è forse il senso della vita mistica nella Mangano dopo il ratto. « La luce di contemplazione è eterna... è come una candela che rischiara affinché uno possa conoscere gli oggetti che gli sono mostrati. Invece la luce che illumina ora la mia anima è interna all'intelletto... Nell'estasi l'anima non resta mai completamente appagata, perché le rimane sempre una grande avidità di un amore più intenso e di una unione più perfetta... mentre nella visione beatifica, di qualsiasi entità essa sia, l'anima si sente completamente paga » (II, p. 25); « I fatti della vita mistica si verificavano in quella luce di contemplazione che investiva esternamente il mio intelletto, ed i sensi non si avevano parte; mentre ora... i sensi vi partecipano » (II, p. 118) (4). In qualche modo, certo ancora oscura e incerto, la Mangano percepisce la sua unione al Verbo incarnato non solo nel Suo corpo crocifisso ma anche nel Suo corpo glorioso: la sua partecipazione al Cristo è una partecipazione corredentrice (in lei ciò è in « perfetta somiglianza con S. Paolo della Croce: cfr. II, p. 290), ed è anche, se possiamo usare il termine una partecipazione, conglorificatrice (5). Forse questo è l'inizio di una coscienza diversa, e dunque nuova, nella storia della mistica. Certamente un passaggio si nota nella vita stessa della Mangano, anche se non sapremmo dire se questo passaggio abbia un valore universale, così da costituirla una figura di transizione (6). Lo stesso fatto della visione beatifica potrebbe tuttavia essere stato dato per questo.

Un'ultima cosa. S'è accennato alla particolare missione della Mangano: la comunicazione all'umanità della « grazia » del ratto. Ma accanto ad essa ne risultano altre due: la partecipazione a Cristo crocifisso e a Maria addolorata nella perfezione del messaggio di S. Paolo della Croce, come via all'amore del prossimo (cfr. II, pp. 245, 276-278, 289-290, 317), e infine la riparazione delle offese fatte a Dio dalla gerarchia e dal clero e la loro santificazione (crf. II, pp. 129, 320-322, 324, 331) e per questo essa si era offerta vittima d'amore (7). Possiamo solo segnalare questi compiti. Diremo solo di aver l'impressione che su questo il P. Generoso sia stato un po' reticente (8), e avrà fatto bene a fare così (per evidenti titubanze nella pubblicazione cfr. del resto II, pp. VII-VIII, XI).

La testimonianza della Mangano è certo altissima. Questa biografia, anche se letterariamente scadente (ma bisogna riconoscere che non era facile raccontare questa esperienza), costituisce un fatto rilevante nella spiritualità del nostro tempo. E lascia anche intravedere la purezza degli scrit-

ti di suor Lucia (una autobiografia, lettere, preghiere, relazioni al p. Generoso), che si desidererebbe poter leggere nella loro integrità. Il Signore ha voluto manifestarsi all'umilissima (9) orsolina di S. Giovanni La Punta, e come ella assicura (II, p. 248 e altrove) continuerà a manifestarsi. Non possiamo che dire con lei: « O le mie cose sono da Dio o non solo da Lui. Se non sono da Dio, io non le voglio... Se poi sono da Dio, io non mi preoccupo di nulla, perché vi è il Signore che penserà a tutto » (II, p. 90), e sperare che le « contraddizioni » che ella annunciava per « quando si parlerà di così sublime grazia » (II, p. 63), siano presto risolte nella luce piena.

C. L.

---

1) Notiamo qualche altro passo: «Quando mi sembra di vedere e di conoscere la Mamma nostra, i Santi, i Beati del Cielo, gli Angeli, mi sembra di vederli e di conoscerli nel Verbo di Dio; sempre in quella luce che è Dio stesso... Qui l'anima senza scomporsi sta in perfetto abbandono. Dicendo: senza scomporsi, intendo dire che l'anima non si meraviglia, non prova nessuna impressione, perché l'intelletto riceve quella luce che è Dio stesso » (II, pp. 14 e 395-396); « Conoscevo in modo perfetto che la mia anima aveva conseguito il suo termine » (II, p. 51); « Con la grazia della visione beatifica l'anima comunica con Dio in una maniera più perfetta che non con la Comunione sacramentale » (II, p. 232); « La mia anima... conosce e sente in se stessa il grado di gloria essenziale che Dio le darà in Cielo » (II, p. 104).

2) Quando la Mangano parla di « stessa intensità » (cfr. più sopra), intendiamo intensità in senso qualitativo, non quantitativo; si veda del resto II, p. 9: « a una creatura in terra non si può concedere grazia maggiore, non per l'intensità, ma per il mondo »; cfr. anche II, p. 246. Il rapporto poi della Mangano con la Madonna è significativo, e costante (si cfr. qui, almeno, II, p. 221); cfr. A. Martinelli, *La Madonna e Lucia Mangano,* Catania 1959 (due voll.).

3) Cfr. S. Thérèse de l'Infant Jésus, *Manuscrits autobiographiques,* Lisieux 1961, pp. 230-231.

4) Si leggano almeno: « La luce di contemplazione è eterna... è come una candela che rischiara affinché uno possa conoscere gli oggetti che gli sono mostrati. Invece la luce che illumina ora la mia anima è interna all'intelletto... Nell'estasi l'anima non resta mai completamente appagata, perché le rimane sempre una grande avidità di un amore più intenso e di una unione più perfetta... mentre nella visione beatifica, di qualsiasi entità essa sia, l'anima si sente completamente paga » (II, p. 25); « I fatti della vita mistica si verificavano in quella luce di contemplazione che investiva esternamente il mio intelletto, ed i sensi non si avevano parte; mentre ora... i sensi vi partecipa-

Per la funzione della grazia in un regime di gloria, si cfr. II, pp. 46, 87, 105.

5) La Mangano avverte in qualche modo come glorioso il proprio corpo; si cfr. tra l'altro: « Mi sembra di vedere Gesù glorificato dopo la sua resurrezione, con le Piaghe SS.me tutte risplendenti di gloria. Non era una visione corporale, nè una semplice visione intellettiva, perché i sensi vi partecipavano... come vi parteciperanno quando il corpo sarà glorificato » (II, p. 117); e anche si cfr. II, p. 100, 107, 113-121, 170.

6) In questa luce andrebbero anche considerate le sofferenze della Mangano (importante anche qui il suo rapporto con S. Paolo della Croce), continuate sì anche dopo il ratto, ma che non sembrano di natura tale da toccare la « preziosità » del corpo. Si legge per esempio: « Quelle pene... partivamo da un principio di purificazione, dalla ricerca ansiosa di Dio. Invece le sofferenze (avute poi) procedevano da un vero e completo abbandono in Dio » (II, p. 150); « Erano sofferenze destinate a rendere il corpo più prezioso e l'anima più gloriosa: atti ad operare maggiori prodigi a beneficio della povera umanità sofferente» (II, p. 146); e si cfr. anche II, pp. 127, 132-133, 248, e particolarmente 149, 241.

7) Si cfr. II, p. 294. Per un rapporto particolare con Pio XII, soprattutto II, p. 328.

8) Non capisco, per esempio, il rapporto della Mangano con S. Caterina da Siena, mentre il volume illustra, direttamente o meno, ma chiaramente, l'esistenza di rapporti, oltre che con la Madonna, con S. Paolo della Croce, S. Teresa di Gesù, S. Margherita Maria Alacoque; si cfr. per la « vicinanza » con questi santi: II, p. 42.

9) Si legga quanto la Mangano dice dell'umiltà: « La vera umiltà ha due scale:

una, che ci fa scendere nella profonda cognizione della nostra miseria, e l'altra che ci solleva fino all'alta bontà e misericordia di Dio. Se la nostra umiltà ci fa scendere fino alla nostra bassezza, ma non ci solleva fino alla misericordia di Dio, non è vera umiltà, bensì inganno del demonio» (*II, p.* 77).

P. ALBINO DEL BAMBINO GESU' O.C.D.: «Compendio di Teologia Spirituale» - Marietti, Torino - 1966.

Il libro s'inserisce in una letteratura che è cospicua in materia. Ma ha pregi singolari.

Lo scopo prefisso è eminentemente informativo e pratico, sicché i lettori possano fruire di uno strumento di ovvia, e chiara, consultazione in rapporto ai casi concreti della vita.

I principi teologici, esposti in modo conciso, ma attraverso una visione ben connessa e completa, illuminano la vita soprannaturale, riferendola, di volta in volta, alle realtà vissute, come base, regola ed anima dell'attività umana.

Il linguaggio è moderno, alieno, fin dove è possibile, dalla terminologia e dagli schemi scolastici. C'è, qui, un saggio squisito di autentica volgarizzazione, fedele, sempre, alla dottrina cattolica.

Emergono, nitide e dipanate, le idee madri. Nulla è concesso ad una soverchia erudizione.

Trattasi, peraltro, d'un «Compendio» utile anche ai fini d'un testo di scuola da adottarsi nei Seminari, corredato all'uopo da esaurienti indicazioni bibliografiche, con felici prospettive e diagnosi storiche.

In ultimo, e forse è il pregio di maggior rilievo, il libro presenta, sistematicamente, la spiritualità dei diversi stati di vita, inquadrandola e acclarandola alla luce dei cardini dogmatici e giuridici.

G. L. R.

K. V. TRUHLAR S. J.: «L'ora dei laici» - Borla, Torino 1966.

La nota competenza teologica dell'Autore accredita questo libro che schiude vasti orizzonti, sensibile alle istanze del supererogatorio, al dinamismo cioè della perfezione cristiana, grazie ad una forte ed illuminata inquadratura, ove il Truhlar, illustre docente di Teologia Ascetica e Mistica all'Università Gregoriana in Roma, rifrange la sintesi dei valori cattolici dai loro inizi sino ai vertici.

Il libro batte, nei singoli temi, documentandosi di prosieguo, la falsariga dei passi scritturistici relativi ai laici, chiariti e articolati in un contesto sempre più organico, nonché del magistero ecclesiastico degli ultimi pontefici e, soprattutto, del Vaticano II, che adegua l'apostolato moderno al mondo contemporaneo, alle sue crisi, alle sue disponibilità notevoli, alle sue tacite e struggenti richieste.

In dettaglio il libro sviluppa i criteri, le norme e i metodi contenuti nelle Costituzioni «Lumen Gentium» e «Gaudium et spes». Rivaluta in tal luce, e dispiega su ogni settore di vita, un più rigoglioso, fecondo, rapido apostolato dei laici.

A buon diritto il Truhlar, e può farlo da maestro, con estrema precisione e sicurezza, dirime l'equivoco d'una impostazione troppo ascetica, quasi di tipo monastico, che rischia di indulgere conclusa in se medesima, estranea alle inderogabili urgenze dell'ora.

L'apostolato dei laici ha, oggi come non mai, un carattere evangelico e missionario, di offerta, di servizio e di ricupero, in funzione redentrice, di purificazione e santificazione, d'una umanità inquieta, confusa e sconvolta, ricca nondimeno di aneliti spirituali altissimi.

Il libro risponde fedelmente alle direttive esplicite del Concilio Vaticano II. I laici, consacrati dalla Chiesa, devono essere i consacratori dell'ambiente in cui vivono, delle forme di civiltà e cultura del nostro tempo. Devono «storicizzarsi» per quindi, e su-

bito, trascendere, araldi di Cristo, così da irradiare dovunque la Fede e la Grazia. Devono disposare la ecumenicità con la apostolicità. Sono *nel* mondo, ma non *del* mondo.

L'apostolato, e l'Autore vi insiste, rifugge da arbitrii e da autonomismi individualistici, da vuote accademie, da entusiasmi inconsulti. E' la riboccanza spontanea, ma intenzionale, di una interiore ricchezza di Fede e di Grazia, di formazione e di convinzione limpidamente cattolica. Non si muove se non in comunione gerarchica con la Chiesa, col Papa, coi Vescovi e coi Sacerdoti, vivo e vivificante *nel* Corpo Mistico.

G. L. R.

WILHELM KNEVELS: « Dio è realtà » - Trad. it. di Germano Re, Pardela, Brescia 1966.

L'autore è protestante; è alla ricerca di una terza via, tra la posizione ortodossa e la teologia esistenziale di Bultman. La ricerca della terza via parte dal riconoscimento della validità della critica di Bultman alla teologia ortodossa: si intende qui per teologia ortodossa quella che accetta la storicità del Cristo dei vangeli, dei miracoli, della risurrezione a parte intiera.

Ecco per il Knevels le sette proposizioni fondanti della interpretazione ortodossa della rivelazione: « 1: la rivelazione è una comunicazione di dottrine e di fatti ». 2: « la rivelazione può essere percepita, e a questa percezione segue la fede ». 3: « la rivelazione è storia: la si può constatare e documentare storicamente ». 4: « la rivelazione è una realtà oggettiva storica ». 5: « la rivelazione è una sicurezza oggettiva per la fede ». 6: « la rivelazione e i fatti salvifici sono fatti reali, come ad esempio l'atto della remissione dei peccati che si è compiuto con la Croce ». 7: « La rivelazione è un evento che si incontra nel passato ».

Tutte queste proposizioni sono respinte dal Knevels. Per lui la teologia esistenziale del Bultmann è il contrario della teologia ortodossa: essa è espressa da sette proposizioni che sono esattamente il contrario di quelle della teologia ortodossa. Ma ne è anche la condizione, in quanto, secondo il Knevels, le posizioni della teologia ortodossa sono evidentemente false: e per questo aprono la via al loro contrario.

Ecco dunque le sette proposizioni della teologia esistenziale: 1: « la rivelazione è un avvenimento nell'uomo ». 2: « la rivelazione non è assolutamente un fatto, e tutto si riduce a ciò che avviene di volta in volta nei singoli uomini ». 3: « il luogo (della rivelazione) non è affatto la storia passata ». 4: « (la rivelazione) non ha realtà di nessun genere, neppure trascendente ». 5: « l'insicurezza è un contrassegno della fede ». 6: « tutto dipende da ciò che avviene nell'uomo che ha ascoltato l'annuncio della salvezza. Non si può andare al di là dell'annuncio ». 7: « la rivelazione non si pone quindi *assolutamente* nel passato, ma nel presente ».

Ora in che senso il Knevels vuole porsi in mezzo tra queste due serie di proposizioni contrarie? Introducendo tra la manifestazione storica del divino come fatto salvifico, oggettivamente manifestato in quanto intervento straordinario di Dio nell'ordine della storia ed il concetto di una assoluta immanenza e contemporaneità della parola per rispetto al soggetto, il concetto di mito.

Il Knevels accetta l'idea che la rivelazione come tale non appartenga alla storia, non sia storicamente accertabile. Il fatto storico divino che rende la fede *rationabile obsequium* oltre che dono gratuito non è ammesso dal Knevels.

L'ordine divino non può manifestarsi in un fatto storico, non può farsi parola: « su Dio si può soltanto tacere ». Come distinguere allora questa posizione dall'immanentismo di Bultmann? Qual'è l'alternativa offerta dal K.? « L'unica alternativa è un discor-

so sul piano mitico. La Bibbia vuol parlare di Dio e non dell'uomo: vuole parlare e non tacere. Il suo discorso dunque, deve, quindi essere mitico, perché questo modo di esprimersi è l'unica forma adeguata per parlare di Dio ». Anche per il Knevels, come per il Bultmann, la Bibbia contiene un discorso mitico. Il K. si differenzia da Bultmann perché esprime un diverso concetto di mito. Per il Bultmann il mito è solamente la proiezione del kerigma in una determinata visione cosmica e storica: è un prodotto transeunte delle diverse situazioni storiche, non una connotazione originale del kerigma. Per il K. invece il mito rappresenta esattamente il modo con cui Dio si manifesta all'uomo. Il mito è una « rappresentazione simbolica della realtà trascendente ». « Il mito vuol parlare della divinità e non dell'uomo. Il suo contenuto non va inteso come oggettivazione di una umana comprensione di sé, ma come presentazione dell'esperienza di una realtà ultraumana e ultramondana ». Il mito ha un contenuto razionalizzabile o vale unicamente come suscitatore di emozioni?

Il K. sembra sostenere la prima tesi. La manifestazione trinitaria nel Battesimo di Gesù scopre « lo sfondo dorato su cui spicca l'unità di Gesù con Dio, la missione che Dio gli ha affidata, e il solenne riconoscimento di fronte a tutto il mondo »: il mito delle due nature vuol dire che Egli ci comunica il nuovo uomo: la nascita verginale può esprimere il motivo « per cui la comunità si mette alle dipendenze di Gesù e si lega a Lui nella Fede ». Per quanto il K. preferisca il termine più generico di manifestazione a quello più precisamente intellettuale di rivelazione, sembra indubbio che il mito sia razionalizzabile e che esso vada inteso come rivelazione su Dio, visto che con grande fermezza il K. nega che vada intesa come affermazione sull'uomo.

Ma allora che senso hanno, precisamente, affermazioni come questa: « la croce di Gesù è l'atto sacrificale di un uomo che sta sulla terra ed è un fatto divino oltre ogni dimensione ». In che senso questa è un'affermazione circa Dio? Se in sostanza nell'ordine umano non si hanno che simboli dell'ordine divino, e se questi simboli hanno un contenuto razionalizzabile, che cosa la croce ci dice di Dio come tale?

O se essi ci parlano solo dell'azione di Dio per noi, come dire allora che il mito è relativo a Dio e non all'uomo? Non si ritrova di fatto la sostanza dell'immanentismo bultmaniano sotto un linguaggio diverso? Se il « mito » è un discorso su Dio, allora ciò significa ritrovare la sostanza della posizione gnostica: se è un discorso sull'uomo, si è di nuovo nell'immanentismo di Bultmann. Poiché un'affermazione relativa all'azione di Dio circa l'uomo, se non è riferita ad un discorso su Dio come Dio, si riconduce sempre all'immanenza: l'« economia », cioè il discorso sulla salvezza, presuppone il discorso sulla « teologia », cioè la rivelazione della vita di Dio cui siamo chiamati a partecipare. Tutto dunque nel Knevels rimane equivoco ed impreciso: egli può verbalmente affermare di restaurare tutto quanto il Bultmann nega e cioè fondamentalmente il discorso su Dio mediante il mito: ma proprio questo rimane incerto: che si sia giunti veramente ad un discorso su Dio. Il mito è una categoria che può indicare una trascendenza per rispetto all'esperienza quotidiana, senza indicare la Trascendenza in assoluto: ciò accade p. es. in Jung. Usare una categoria elaborata nel quadro dell'immanentismo e, senza mutarla intrinsecamente, applicarla alla trascendenza, non significa affatto la possibilità di raggiungere la Trascendenza per una via accettabile, in qualche modo, dall'immanentismo.

Le giuste osservazioni critiche su Bultmann non toccano l'equivoco generale dell'opera, ma nemmeno sono da esso toccate.

L'introduzione all'edizione italiana di Germano Re è veramente un bel caso di eclettismo: da un lato dichiara che questa « rivalutazione del mito è di grande importanza »: d'altro lato il mito deve essere « integrato da una

considerazione storico-obiettiva della vita e morte di Gesù a Nazareth, Figlio dell'uomo e Figlio di Dio». Ciò è proprio ciò che K. nega e per cui ricorre al mito.

G. B. B.

MIRCEA ELIADE: «Mito e realtà» - traduzione di Giovanni Cantoni - Borla, Torino, 1966.

Nella presentazione dell'opera di Eliade il traduttore italiano, che si appella all'autorità di Karl Rahner, afferma che la fine dell'età costantiniana ha determinato una congiuntura storica in cui la scienza, la filosofia, l'arte e l'educazione perderanno ogni impronta e ogni riferimento al Cristianesimo e porranno quindi, come problema fondamentale dell'apologetica «la difesa della religione sic et simpliciter e della *naturalità* del sacro nella vita dell'uomo e nell'uomo stesso».

In una tale situazione storica la società e lo stato (e le loro emanazioni: scuola, industria culturale, organismi per la sicurezza e l'assistenza sociale ecc.) congiureranno per dimostrare che la religione è un fenomeno morboso e che il perseguimento della salute sociale coincide, al limite, con la persecuzione della religione, «la quale sarà perciò sottoposta a una persecuzione non cruenta da parte della scienza», psicanalisi, etnologia e sociologia in particolar modo.

Ora, sostiene il Cantoni, contro questo che è l'ultimo movimento della dialettica illuminista, ai cristiani non è data che un'arma: «cavalcare la tigre» e cioè assimilare i concetti di quella frazione della cultura contemporanea che, secondo le parole di Ernesto De Martino «ha inaugurato una valutazione della vita religiosa e del mito che, in netto contrasto con la precedente, è orientata verso il riconoscimento di profonde motivazioni esistenziali del sacro, del mitico, del simbolico».

In questa «opera di rieducazione» gli scritti di Mircea Eliade sarebbero di *importanza unica*, per «quella apologetica prima» su cui (secondo il Cantoni) «soltanto si può costruire quella specificamente cristiana, sino a sbocciare in una neopatristica già latente», come dimostrerebbero alcuni autori contemporanei che hanno evidentemente l'alta stima del Cantoni: Odo Casel, Matthias Verene e Attilio Mordini.

Mircea Eliade, infatti, «utilizza tutti gli strumenti della scienza della religione senza cader vittima dello spirito negativo che la anima». E non solo: «il suo impegno non risente sostanzialmente dell'apparato scientifico di cui si paluda, ma lo domina dall'interno e lo spinge dove detta l'umano amor di verità piuttosto che l'accademico amor di tesi».

Tutto questo per un libro come «Mito e realtà», che è il puro e semplice adattamento della teosofia misterica allo spirito teosofizzante e crepuscolare della cultura contemporanea.

E' infatti nello stretto ambito delle venerabili idee teosofiche che l'opera di Eliade, (tutta l'opera di Eliade: dal saggi sullo Yoga al presente libro) ha senso e respiro come ricerca di concordanze tra magia e cultura decadente, come divulgazione decadente del «mistero»: l'unità immanente di tutte le religioni e di tutti i miti, la loro perfetta riducibilità a simbolo delle più vaghe ed estenuanti volizioni dell'uomo.

«Illuminato» il mistero, svelato, attraverso l'ironia etnologica e lo studio comparato delle religioni, l'intima struttura del «mito» tutte le religioni sarebbero infatti semplici figure della tensione umana a «re-ligare» la storia alle sue origini sacre, al suo «momento magico-cosmogonico»: il paradiso in terra.

E' questa, indubbiamente, una posizione diversa dalla posizione che già fu del positivismo. Non vi è tuttavia chi non ne veda la falsità, e cioè la sua sostanziale omogeneità allo spirito sincretista della più recente cultura, al tentativo moderno di «ucci-

dere Dio » paralizzando l'idea della trascendenza entro il cerchio dell'umanesimo « infinito ». Questo traspare specialmente nel breve capitolo (pag. 216-218) che Eliade dedica al movimento marxista. Qui infatti si tradisce il fine dell'opera: giustificare il « mito » religioso per mezzo della concordanza che esso ha con la filosofia moderna: « Marx ha ripreso uno dei grandi miti escatologici del mondo ariano mediterraneo, cioè: la funzione redentrice del giusto (ai nostri giorni, il proletariato) le cui sofferenze sono chiamate a cambiare lo stato ontologico del mondo. Infatti la società senza classi di Marx e la conseguente scomparsa delle tensioni storiche trovano il loro precedente più esatto nel mito dell'età dell'oro che, secondo molteplici tradizioni, caratterizza l'inizio e la fine della storia. Marx ha arricchito questo mito venerabile di tutta un'ideologia messianica giudeo-cristiana: da una parte il ruolo profetico e la funzione soteriologica che accorda al proletariato; dall'altra la lotta finale tra il Bene e il Male, che si può facilmente accostare al conflitto apocalittico tra Cristo e l'Anticristo, seguito dalla vittoria definitiva del primo ».

Da un tale brano appare chiaro che la *consacrazione* del mondo cui Eliade fa continuo e quasi ossessivo riferimento non è la consacrazione del mondo a Dio ma la consacrazione del mondo al mondo stesso: per riferimento alla dialettica agostiniana delle due città, si può legittimamente concludere che questo afferma Eliade: che la fede, i « miti » circa la città di Dio sono la interna *ratio*, la verità che adombra la suprema verità: l'ideale architettura della città dell'uomo.

Non per niente Tommaso Campanella è citato come il rivelatore dell'idea che in san Bernardo avrebbe costituito il « momento » arcaico e oscuro del mito: l'idea della Gerusalemme celeste. « Nel suo trattato "La prima e la seconda resurrezione", Tommaso Campanella non considera più, come san Bernardo, la conquista di Gerusalemme come una tappa verso la Gerusalemme celeste, ma come l'instaurazione del regno messianico. Tutti i popoli formeranno un'unica cristianità e questo universo rigenerato avrà un solo centro: Gerusalemme. La Chiesa è iniziata a Gerusalemme e a Gerusalemme ritornerà dopo aver fatto il giro del mondo » (op. cit., pag. 214).

E' fuori discussione che, al limite, il testo di Eliade contiene una verità utilizzabile ai fini di una apologetica alla misura del mondo moderno, e cioè dimostra che la città dell'uomo non può non essere immaginata se non come « scimmia » della città di Dio. Ma è altrettanto fuori di ogni discussione che una tale idea non balugina nell'universo ideologico di Eliade, che è l'universo in cui la negazione della trascendenza costituisce il principio di ogni ricerca.

Arduo è quindi immaginare che i presentatori-esaltatori italiani dell'opera di Eliade siano rimasti vittime di una, in loro, poco probabile ingenuità culturale e non piuttosto di uno spirito che non possiamo non definire neomodernista.

P. V.

CLAUDE LEVI-STRAUSS: « Il crudo e il cotto » - trad. it. Andrea Bonomi, Il Saggiatore, 1966.

Nella sua *Introduzione* all'opera di Marcel Mauss, e cioè nel 1950, il Lévi-Strauss teorizzava l'esigenza di un « *novum organum* delle scienze sociali del XX secolo » e veniva definendo nelle sue linee essenziali un programma di lavoro volto a legittimare l'*analisi strutturale* come metodo centrale dell'antropologia. Egli si proponeva di superare l'empirismo della scuola di Boas, il funzionalismo di Malinowski ed il relativismo dell'antropologia culturale nord-americana. Forte dei risultati della sua indagine sulle strutture parentelari (1949), unendo ad una formazione culturale tipicamente europea (Rousseau, Bergson e Merleau-Ponty sono i suoi autori e maestri, non meno di Durkheim e Mauss) la viva espe-

rienza della ricerca etnologica ed il contatto diretto con i ricercatori americani, il Lèvi-Strauss si proponeva di dare fondazione scientifica all'antropologia e, in relazione al ruolo centrale dell'oggetto di questa (l'uomo e le diverse « culture »), di impostare su nuove basi il problema dei rapporti tra le diverse scienze sociali e storiche, tra queste e le scienze naturali, ed, infine, tra la scienza in senso lato e la filosofia.

Di queto ambizioso programma l'*analisi strutturale* doveva costituire il filo conduttore e l'elemento solutivo.

Nel 1950, il Lévi-Strauss era più conosciuto negli Stati Uniti che in Francia, ed in Italia il termine stesso di « strutturalismo » circolava soltanto tra qualche (sconosciuto al gran pubblico) cultore di linguistica, oppure veniva rimasticato in senso del tutto ibrido tra quei marxisti che leggevano Lukacs e Goldmann.

Oggi è lecito dubitare che dello « strutturalismo » si abbiano nozioni chiare per quel che concerne la definizione scientifica del concetto di « struttura » e del relativo metodo di analisi, ma è certo che lo « strutturalismo » è almeno tanto popolare nel gran mondo delle lettere e delle chiacchiere impegnate quanto lo fu in altri tempi, e con altrettanta cognizione di causa, l'« esistenzialismo ».

Siamo arrivati così al punto in cui, dopo aver tradotto nel giro di tre anni praticamente tutto Lévi-Strauss, ed aver « scoperto » la linguistica e la cibernetica ad uso cultura generale, l'ultima opera dell'antropologo francese, *Le cru et le cuit*, è uscita simultaneamente in edizione originale ed in traduzione italiana.

Ebbene, quest'ultima opera si colloca certamente accanto alle altre due maggiori (non a caso le meno lette) dell'autore: *Les structures élémentaires de la parenté* e *Anthropologie structurale*, rispettivamente del 1949 e del 1958. Non solo essa rappresenta il tentativo di una ulteriore « estensione » dell'analisi strutturale — estensione preparata da *La pensée sauvage* e da *Le totémisme aujourd'hui* — ma essa chiarmente si propone come ideale « parte prima » di quel *novum organum* prospettato nel 1950.

« Se, come crediamo, l'attività inconscia dello spirito consiste nell'imporre forme a un contenuto — aveva scritto Lévi-Strauss in *Anthropologie structurale* — e se queste forme sono fondamentalmente le stesse per tutti gli individui, antichi e moderni, primitivi e civili, come dimostra in modo folgorante lo studio della funzione simbolica così come si esprime nel linguaggio, allora è necessario e sufficiente raggiungere la struttura inconscia, soggiacente ad ogni istituzione o ad ogni usanza, per ottenere un principio d'interpretazione valido per altre istituzioni e altre usanze, purché, beninteso, si spinga l'analisi abbastanza lontano ».

E Lévi-Strauss proponeva di raggiungere quella « struttura inconscia » secondo un metodo rigorosamente oggettivo, rifiutandosi di imboccare i sentieri della psicoanalisi, come invece, con risultati scoraggianti il buon senso e deludenti la scienza, tante scuole antropologiche americane di questo dopoguerra.

Da qui l'esigenza di analizzare il « pensiero selvaggio » per dimostrare: a) che non vi è frattura (salto qualitativo) tra di esso ed il pensiero moderno, e che la razionalità scientifica di quest'ultimo è solo un caso particolare; b) che la comprensione del « pensiero selvaggio » è una via per giungere ad una logica elementare del pensiero e del linguaggio umano; c) che tra *natura* e *cultura* la separazione è un dramma temporaneo, ma che il superamento di questa separazione (in linea con l'ideale di Rousseau e Marx) non passa attraverso la *scienza* intesa come la intendevano Comte e Marx, ma attraverso una nuova scienza che sappia far propria la *logica naturale* che sta alla base dell'apparente illogicità del « pensiero selvaggio ».

Anche la tanto discussa polemica con Sartre in merito ai « popoli senza storia », ai rapporti tra etnologia e storia e tra *ragione analitica* e *ragi-*

ne dialettica, si colloca in questo disegno di un superamento dell'opposizione primitivo-moderno, che non sia ricaduta nell'evoluzionismo di Tylor, ma neppure naufragio nel relativismo di Malinowski e della Benedict. Quella polemica, tuttavia, ha anche un suo autonomo valore perché era tempo che un nuovo « mostro sacro » dell'*intellighentzia* contemporanea rivedesse le buccie al Grande Sacerdote e dimostrasse quanto poco di *dialettica* e quanto poco di *umanesimo* vi fosse al fondo delle tesi sartriane, che concetto assurdo della storia ne risultasse, e come, in ultima analisi, il marxismo ed il progressismo di Sartre fossero inficiati dal più subdolo sciovinismo parigino.

I brevi cenni che precedono rendono evidente l'importanza che per Lévi-Strauss vengono ad assumere i miti dei popoli primitivi. Il suo ultimo libro vuole appunto gettare le fondamenta di una *scienza globale dei miti* che rovesci, anzitutto, l'interpretazione tradizionale che si dà del mito inteso come razionalizzazione fantastica di elementi naturali e rituali, e che apra la via, invece, all'elaborazione del sistema di quella « logica naturale e inconscia che si suppone sia alla base del linguaggio umano, e di conseguenza alla base di quella comunicazione universale (tra individui e collettività) in cui l'umanità ha deposto e viene sempre deponendo i frutti del suo spirito, della sua cultura ».

A questo scopo, Lévi-Strauss ha sottoposto ad analisi la mitologia di alcuni popoli primitivi del Sud America, presso i quali ha vissuto a lungo, ed ha potuto empiricamente dimostrare che ogni mito costituisce una sorta di *tema* che va congiunto con una serie di *variazioni* (l'analogia con la musica ed il linguaggio musicale si rivela strettissima e per nulla occasionale) in relazione sia alle diverse tribù, sia allo stato d'animo dell'indigeno che racconta il mito. Sarebbe inutile ed artificioso cercare di trarre dai materiali del mito, secondo il vecchio metodo mitografico, gli elementi « reali », vale a dire rinviarlo a oggetti od istituzioni reali.

L'analisi strutturale, invece, consente di ricavare dalla pluralità dei *temi* e delle *variazioni* le « configurazioni » (qui Strauss riprende una linea di ricerca propugnata per primo dal Kroeber) formali che servono da principi ordinatori e donano una certa coerenza al complesso mitologico.

Dall'analisi risulta che: I) miti apparentemente assai diversi ma riferentisi tutti ad un unico tema di fondo trasmettono il medesimo « messaggio » e non si distinguono che per il « codice » (i simboli) impiegato; II) i codici sono tuttavia tutti di uno stesso tipo: essi utilizzano delle opposizioni tra *qualità sensibili* (il « crudo » ed il « cotto », ad esempio) che vengono promosse ad una reale dignità logica; III) ma poiché l'uomo possiede cinque sensi, i codici fondamentali sono cinque; IV) uno di questi codici occupa una posizione privilegiata: quello che si riferisce ai regimi alimentari (codice gustativo), infatti, gli altri codici traducono il suo messaggio più di quanto esso non traduca il loro, trattandosi di miti sull'origine del fuoco, e dunque della cucina, che « controllano » la comprensione degli altri miti:

« ...il luogo veramente essenziale spetta alla cucina nella filosofia indigena: essa non segna solo il passaggio dalla natura alla cucina; grazie ad essa ed attraverso di essa, la condizione umana si definisce con tutti i suoi attributi, anche quelli che, come la mortalità, potrebbero parere i più indiscutibilmente naturali ».

Il ristabilimento dei rapporti di significato (e quindi della *traducibilità*) tra i *segni* mitici nella loro totalità rende superflua per lo strutturalista l'introduzione d'ogni « archetipo » prefabbricato nella scienza dei miti e, di conseguenza, Lévi-Strauss può scalzare dal suo posto privilegiato il simbolismo sessuale tanto caro alla scuola di Jung e dimostrare come, almeno per una vasta area culturale del Sud America, è il simbolismo gustativo che si rivela primordiale ed i *segni* sessuali non ricevono il loro valore simbolico che tramite di esso. Ma egli non mira tanto a sostituisce il primato di un simbolismo col primato di un al-

tro, quanto a dimostrare l'assurdo di voler ricercare tali primati ultimi come universali su cui edificare teorie pretese generali.

Questi, sia pure troppo in sintesi e sommariamente, i risultati dello studio di Lévi-Strauss che possono considerarsi frutto di un'analisi scientifica e cioè empiricamente verificabili e validi fino a che non vengano prodotte osservazioni capaci di modificare l'ipotesi, od ipotesi capaci di modificare in modo verificabile il quadro dell'osservazione. Sin qui, il recensore, al pari di qualunque lettore, non può che esser grato, come dicono gli anglosassoni, per « la nuova evidenza » che l'Autore ha offerto alla comune riflessione.

Ma il Lévi-Strauss ha dedicato solo una percentuale assai ridotta delle sue parole all'esposizione di tali risultati, mentre si è soprattutto impegnato, con la prosa brillante che gli è propria, a fornire di queste risultanze un'interpretazione che, senza dirlo chiaramente, vuol essere, almeno nel linguaggio più schietto e meno complessato di una volta, l'abbozzo di una filosofia.

Ecco alora che l'opposizione tra *acqua* e *fuoco* ricorrente nei miti in questione dovrebbe dimostrare che « il pensiero investito in questi miti "primitivi" non è affatto ingenuamente antropomorfico e va invece nella direzione di una speculazione cosmica ed oggettivante proprio come la pre-scienza mitica degli antichi Greci ».

Ed ancora di più. Approfondendo il « codice astronomico » si scoprirebbe che il mito non è neppure una pura e semplice pre-scienza, ma si pone nell'ambito di una problematica che segna anche la linea di evoluzione delle stesse scienze moderne. Astraendo dal contenuto concreto dell'astronomia indigena, sostiene l'Autore, vi troveremmo la medesima logica delle qualità sensibili « che non fa distinzione netta tra gli stati della soggettività e le proprietà del cosmo ».

Ma non è appunto questa distinzione che costituisce un problema sempre più complesso per le scienze fisiche moderne? — su questo punto il Lévi-Strauss non si stanca mai di insistere, ma sempre in modo allusivo e generico — Non dovremo ammettere che quella distinzione ha corrisposto ad una fase dello sviluppo della conoscenza scientifica, ma, assolta la sua funzione, è destinata ad essere abbandonata?

Dunque, il pensiero mitico non sarebbe affatto pre-scientifico, ma piuttosto sarebbe un'*anticipazione dal passato* sul presente del pensiero che comunemente diciamo scientifico e che si verrebbe indirizzando anch'esso, come quello mitico, verso « l'eliminazione totale d'ogni differenza arbitrariamente introdotta tra natura e cultura, tra uomo e mondo ».

Eugène Fleischmann ha scritto, entusiasticamente, che *Le cru et le cuit* vuole essere (ed è effettivamente) un contributo prezioso ad una « logica delle qualità sensibili già vagheggiata, ma senza successo, da Bachelard e J. S. Sartre ». Sarà. Si ha però l'impressione che Lévi-Strauss « folleggi » troppo ed abbia talvolta della logica un concetto estremamente elastico e vago, tanto da rischiare di compromettere per via di esso anche quello (da lui proposto in *Anthropology Today*) di *struttura*, ben altrimenti rigoroso e definito.

Non è oltretutto contradditorio ricercare una *logica naturale e inconscia* alla radice del linguaggio umano e giustamente criticare il dualismo sartriano primitivo-moderno (astorico-storico), per poi sostenere che i soli elementi che i popoli primitivi hanno a disposizione per esprimere il loro pensiero astratto sono le qualità empiriche (sensibili)?

Lévi-Strauss vuol convincerci che nel « pensiero selvaggio » le qualità sensibili, per via dei rapporti formali che esistono tra loro, ci rinviano a dei significati puramente spirituali che si costituiscono in sistemi più o meno globali, più o meno coerenti. Per questa via, però, egli viene intellettualisticamente imponendo ai « fatti » dell'osservazione etnografica l'alternativa (ancora irrisolta, sembra) tra un'interpretazione idealistica (di quell'idea

lismo che Hegel, sicuro intenditore, battezzò « notte in cui tutte le vacche sono nere ») ed un'interpretazione materialistica di tipo più feuerbachiano che marxista.

Sembra essere caratteristico del pensiero contemporaneo cosiddetto scientifico non riuscire, sul piano delle grandi scelte di fondo, a produrre niente più che sofisticate *variazioni* sui grandi *temi* dei due ultimi secoli... Forse, l'uso dell'analisi strutturale ci potrebbe dire molto in questo senso e le sue pretese virtù demistificatorie potrebbero dar buona prova di sè, oltre che nella elaborazione di una « scienza dei miti », anche nella critica dei miti della scienza.

In Francia come in Italia, tutti i recensori dell'ultima opera di Lévi-Strauss hanno sottolineato la sua redazione in chiave di partitura musicale e la « scoperta » dell'Autore secondo cui, come i fenomeni linguistici s'organizzano in linguaggio articolato, così i suoni musicali si organizzano secondo le regole dell'armonia e, ad un livello più elevato, in strutture specifiche (sonata, fuga, quartetto, sinfonia, etc.) e pertanto questa strutturazione musicale implica una logica inerente alla cosa, così incosciente, o semi-cosciente, come la logica naturale dei miti...

Anche in questo caso, Lévi-Strauss non si è lasciato sfuggire l'occasione di pronunciare giudizi allusivi ed allettanti: « La musica rivela all'individuo le sue radici fisiologiche; la mitologia gli rivela le sue radici sociali. L'una ci prende alle viscere, l'altra ci coglie nel nostro essere (di) gruppo»...; « Wagner è il padre irrecusabile dell'analisi strutturale dei miti »; l'idea centrale che emerge dai miti sud-americani è quella della necessità-desiderio di « ritrovare, attraverso la rottura tragica tra natura e cultura, la continuità armoniosa, o la « mediazione », suscettibile di eliminare il conflitto mortale tra questi due poli cosmici ».

Tutte osservazioni brillanti ed indubbiamente stimolanti. In effetti, la lettura dell'ultima opera di Lévi-Strauss ci ha costretti, fra l'altro, anche a riprendere in mano l'ingiustamente dimenticata *Die Geburt der Tragödie* e la sua dedica a Wagner... Il *sogno* e *l'ebbrezza* sono categorie più complesse del *crudo* e del *cotto* e mal si prestano ad un'analisi strutturale, ed il dualismo dell'*apollineo* e del *dionisiaco* fu dai dotti filologi tedeschi considerato « poetico » e persino « dilettantesco »... Ma per quel che quel libro intendeva, è interessante rileggere ciò che Nietzsche stesso ne disse, nel 1886, nel *Saggio di una critica di se stesso.*

Non potrebbe darsi che anche il « pensiero selvaggio », inteso attraverso Wagner, riuscisse una « consolazione romantica »? e lo *strutturalismo* una « metafisica d'artista », « altrettanto ubbriacante quanto offuscante, un narcotico, anzi un brano di musica, e di musica tedesca? ».

G. G.

ROBERT M. GRANT: « La gnose et les origines chretiennes » - trad. franc. Jeanne Marrou, Editions du Seuil, 1964.

La stesura di questo libro è legata all'ipotesi, prescelta dall'Autore, fra le quattro espresse dai vari studiosi dell'argomento (ellenistica, iraniana, cristiana ed ebraica) che la Gnosi sia nata negli ambienti eterodossi del giudaismo, dopo la rovina delle speranze apocalittiche ed escatologiche che seguì la caduta e la distruzione di Gerusalemme.

L'Autore non nega la presenza nei sistemi gnostici di elementi ellenistici, iraniani ed orientali in genere ma sostiene che la sua radice prima è giudaica e precisamente di un giudaismo settario ed eterodosso. Tale affermazione dell'autore presuppone una vasta conoscenza dei movimenti gnostici: in effetti il Grant nulla ignora di quello che i Padri ci hanno traman-

dato al riguardo e che i recenti reperti hanno confermato.

Per prima cosa l'autore cerca di definire la gnosi, problema assai complesso per la varietà dei miti che fanno velo alla dottrina dei vari sistemi gnostici. Una cosa l'autore può affermare con sicurezza: che per tutti questi sistemi si tratta sempre di un problema di sapienza iniziatica, in definitiva di una conoscenza, cioè una « gnosi ».

I gnostici sanno: «chi siamo, cosa siamo, dove siamo, verso cosa stiamo tendendo, da dove siamo venuti ». Questi problemi, non specificamente gnostici, sono stati trattati e risolti anche da altri; ma gli gnostici affermano di essere, in radice, degli individui puramente spirituali, appartenenti cioè al « mondo dello spirito » precipitati in un mondo di carne e di peccato; essi grazie alla « gnosi » della loro vera natura, sono in grado di risalire al mondo dello spirito.

Il processo gnostico è centrato sull'io, si interessa dell'origine del mondo e dell'umanità, solamente in quanto essa esprime ed illumina la comprensione di se stesso. Una soggettività appassionata è l'attitudine specifica dello gnostico. La definizione che l'autore quindi propone per la gnosi è quella di: « una religione che salva mediante la conoscenza, per lo gnostico conoscere è conoscere se stesso, riconoscere l'elemento assoluto, divino, che costituisce l'io; la conoscenza per se stessa da salvezza e libertà ».

In termini moderni il Grant suggerisce una definizione come questa: « mediante la presa di coscienza l'uomo, da una esistenza alienata, ritorna alla autentica e permanente realtà del suo io, passa dal dominio del mondo su di se al dominio di se sul mondo ».

Nell'esaminare le fonti della gnosi di cui siamo in possesso, il Grant dà una prima giustificazione della sua tesi: in effetti le fonti più antiche, dovute ai Padri della Chiesa, attribuiscono un'origine giudaica al fatto gnostico e l'esame dei sistemi gnostici oggi conosciuti convalida tale attribuzione.

Come può essere avvenuto il passaggio dal giudaismo, anche se eterodosso, alla gnosi? Esaminando le idee correnti degli ambienti apocalittici, il Grant nota una prima divergenza fra pensiero profetico e pensiero apocafittico. I profeti erano convinti di due verità: in primo luogo della triste condizione del loro popolo ed in secondo luogo dell'intervento di Dio per porvi rimedio, senza conoscerne però il tempo. Gli autori di apocalissi erano *persuasi* dell'imminente intervento divino sotto forma di distruzione e ricreazione del cosmo; molti affermavano addirittura di conoscere la data dell'Escaton. Chi era questa gente? Solo oggi si può dare una risposta.

Dopo il periodo dei Maccabei alcuni gruppi di Ebrei non accettarono il sacerdozio regale ed ereditario e si ritirarono nel deserto sulle rive del mar Morto: là essi elaborarono apocalissi che predicevano l'Escaton non più in favore del popolo eletto ma in loro favore; a poco a poco le apocalissi si trasformarono in appelli alla guerra santa che essi « i figli della luce » avrebbero combattuto contro « i figli delle tenebre ». Tutta una serie di avvenimenti tragici seguirono i pressanti inviti alla guerra santa e le speranze apocalittiche vennero continuamente deluse. Il Tempio era stato definitivamente distrutto e Dio non era intervenuto per liberare il suo popolo.

Molti furono gli ebrei che, in quel periodo drammatico, sentirono la loro fede vacillare e misero in dubbio o negarono l'onnipotenza, l'onniscienza, la provvidenza di Dio. Gli ultimi scrittori di apocalissi espressero la convinzione che tutto nel mondo è dovuto all'arbitrio della divinità e che le decisioni dell'uomo sono vane agitazioni; conseguentemente la Scrittura doveva essere reinterpretata in quanto era ormai evidente che il significato di essa era stato frainteso.

La religione divenne essenzialmente la conoscenza della vera natura dell'Io e la ricerca della via per fuggire da questo mondo intessuto di « male » verso un altro la cui natura poteva essere conosciuta grazie alle luci delle apocalissi. Naturalmente lo gnostico, e

lui solo, avendo percepito il vero significato della rivelazione veterotestamentaria poteva conoscere l'essenza del messaggio e della persona di Gesù. Un aspetto di questa reinterpretazione della rivelazione fu il « dualismo anticosmico ed escatologico » sorto dall'idea che il Dio di tale cosmo si era dimostrato incapace di venire in aiuto del suo popolo. Certamente il *loro* Dio non doveva essere il creatore di quel mondo in cui essi si consideravano stranieri e pieni di timore.

Queste idee colpirono non solo gli ambienti apocalittici ma anche gli ambienti giudaici della diaspora. Molti si convertirono al Cristianesimo; altri, sia in patria che fuori della Palestina, aderirono alla dottrina dualistica condannata dagli ambienti ortodossi.

L'esame dei sistemi gnostici più primitivi rafforza l'ipotesi del Grant che lo gnosticismo abbia avuto origine dalla delusione provocata dalla caduta delle speranze apocalittiche; P. Daniélou e molti altri sostengono che il « dualismo ontologico » differenzia lo gnosticismo dal giudaismo e dal giudeo-cristianesimo ma altri sostengono l'origine greca della gnosi. Il Grant afferma il carattere non filosofico bensì « mistico » dello gnosticismo, sottolineando la rarità relativa di questa specie di concezione dualistica fra i filosofi ellenisti ed i buoni motivi per crederlo sorto dall'esperienza storica. Certo alcuni gnostici usarono una terminologia filosofica ma non per questo si può attribuire alla gnosi la forma del pensiero filosofico.

All'epoca in cui sorse il sistema gnostico, vi furono certamente apocalittici in cerca dei segni indicatori dell'intervento del Creatore in loro favore; vi furono senza dubbio dei greci dallo spirito filosofeggiante in cerca di una saggezza speculativa di natura razionale. Al contrario lo gnostico predicava la natura ed origine spirituale, assoluta, dell'Io secondo la conoscenza che gli era stata portata da una rivelazione personale.

Sarebbe lungo elencare gli argomenti storici, psicologici ed archeologici che l'autore porta a conferma della sua tesi la quale appare quindi ben fondata e risolutiva per quanto concerte il problema delle origini e della nascita dei movimenti gnostici.

L'ultimo capitolo è dedicato al confronto con le testimonianze primitive della fede cristiana. L'autore, ne da una interpretazione quanto più generosamente possibile gnostica, ma per arrivare alla conclusione che un abisso separa la concezione dei due mondi quella cristiana e quella gnostica; a riprova di ciò il Grant termina il suo lavoro con queste parole: « Mais le dernier mot a été dit par celui des évangélistes qui s'était approché le plus près de la Gnose mais l'avait refusée: « Dieu a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils unique, pour que tout homme qui croit en lui ne périsse pas mais ait la vie éternelle » (Giov. 3, 16).

A. C.

GERSHOM SHOLEM: « Le grandi correnti della mistica ebraica » - Il Saggiatore, trad. it. Guido Russo, 1965.

La Sholem, in questo volume, si propone appunto di « descrivere ed analizzare alcune delle correnti e delle tendenze principali della mistica ebraica » nota con il nome di Kabbalà.

Naturalmente per evitare equivoci l'autore determina l'accezione con cui egli intende usare il termine mistico. Premesso che per mistico, generalmente, si intende « conoscenza sperimentale di Dio » egli include in tale concetto fenomeni storici dell'ebraismo che, pur avendo al centro l'esperienza del divino, ebbero una estensione molto più vasta e furono caratterizzati da fenomeni ben determinati e concreti. Nella sua concezione della mistica egli non include le esperienze fatte da Mosé e dai Profeti. Lo Sholem afferma infatti che la mistica, come fenomeno storico sorge ad uno stadio ben determinato dello sviluppo delle reli-

gioni: non in quel periodo che egli chiama infanzia o giovinezza dei popoli, in cui tutto nella natura è considerato come divino ed il contatto con la divinità appare immediatamente percepibile, e neppure nel periodo in cui una religione si stabilisce e si afferma, cioè quando la divinità assume aspetti essenzialmente trascendenti e un'infinita distanza viene a separare l'uomo da Dio.

Lo Sholem afferma che la mistica, essendo il prodotto della coscenza creativa dell'uomo religioso, sorge quando l'uomo prende coscenza dell'abissale profondità che lo separa da Dio. Quando nuovi impulsi e nuove forze di pensiero lo spingerebbero a rompere con la religione stabilita, la mistica gli permette di restare fedele ad essa pur seguendo questi nuovi impulsi e cercando il segreto di una nuova via che gli faccia superare l'infinita distanza che lo separa dalla divinità.

Il mistico cercherebbe di fare di Dio l'oggetto di una esperienza viva e personale invece che oggetto di teologia razionale.

La prima manifestazione della mistica ebraica che lo Sholem ci fa conoscere è quella della Merkavà ovvero della Gloria sul Trono. La mistica della Merkavà non si riferiva alla meditazione sulla natura di Dio ma alla contemplazione della sua Gloria ed alla conoscenza dei misteri del Mondo del Trono che è l'equivalente del Pleroma delle speculazioni gnostiche.

Gruppi organizzati tramandavano determinate tradizioni e non erano disposti a rivelare a chiunque la loro sapienza segreta, la loro « gnosi » della via, per raggiungere la contemplazione estatica del Mondo del Trono. Soltanto coloro che ne erano naturalmente degni, gli eletti, venivano messi a parte della rivelazione.

A poco a poco questo filone si esaurì ed in alcuni casi assunse caratteristiche di vera e propria magia. Verso la metà del IX secolo le dottrine segrete vennero trasmesse agli ebrei dell'Italia meridionale che le diffusero in Europa ove esse vennero conosciute come Kabbalà che alla lettera significa tradizione.

I capitoli centrali del volume sono riservati appunto alla Kabbalà in ispecie a quella spagnola, nelle sue due tendenze prevalenti, l'estatica e la teosofica. La prima ebbe il suo principale rappresentante in Avrahàm Abulafia la seconda ebbe la sua massima espressione nel libro dello Zohar e nella speculazione di Yitzchàq Lauria.

La mistica di Abulafia è una dottrina razionale riguardante la via che porta all'estasi e alla ispirazione profetica. Il seguire questa via aveva lo scopo di sciogliere l'anima dai legami che la tengono unita al corpo; secondo Abulafia tutte le anime celate nei corpi e differenziate dai corpi stessi, se liberate dai loro legami, sarebbero tornate alla loro naturale sorgente.

Si può notare quanto le idee professate da Abulafia siano simili alle concezioni gnostiche in cui la gnosi è appunto la conoscenza per la liberazione dell'anima.

L'autore dichiara però che l'espressione massima della Kabbalà è il Libro dello Zòhar o libro dello splendore, la cui importanza si rileva dal fatto che esso venne, e da alcuni ancora viene considerato, testo canonico al pari della Bibbia e del Talmud.

La dottrina peculiare del Libro dello Splendore, come Sholem fa notare, è molto diversa da quella professata da Abulafia; questi cerca di esprimere una dottrina della via verso Dio per mezzo dell'estasi contemplativa mentre nello Zòhar la contemplazione si riferisce alla divinità stessa. Essa è una teosofia ebraica espressa sotto forma di omelie e commenti riferiti alla Scrittura, secondo cui si può intuire, comprendere e descrivere, cioè contemplare, la vita nascosta della divinità ed immedesimarsi in essa.

Se nell'antica Mistica del Trono al più si parlava della Gloria che appariva sul trono, nello Zòhar si tratta di comprendere l'aspetto più profondo nel Pleroma divino. Secondo lo Zòhar, Dio, nella sua più intima soggettività, non avrebbe ne qualità peculiari ne attributi specifici e viene denominato En-Sof cioè l'Infinito. In quanto però questa essenza intima si manifesta nel processo cosmico, le convengono attri-

buti positivi che rappresentano la realtà della vita divina, manifestazioni dell'Essere divino che è presente in tutta la creazione e quindi anche nell'uomo: qualora questi raggiungesse la più profonda conoscenza del proprio Io, si imbatterebbe in Dio, nell'Io di Dio.

Dopo la cacciata degli Ebrei dalla Spagna nel 1492 la Kabbalà subì una radicale trasformazione ad opera specialmente di quel gruppo di esuli che si stabilì a Safed, piccola cittadina della Galilea. Per costoro l'esilio e l'attesa della redenzione ebbero importanza fondamentale tanto che cominciarono a ritenerle il simbolo di processi immanenti nella divinità stessa.

Il più rappresentativo esponente di questa corrente fu Yitzchàq Lauria. La sua dottrina mistica ricorda in modo impressionante l'antica gnosi; la rappresentazione che egli fa della divinità e dei processi in essa immanenti sono assai simili a quelli descritti nei miti di Basilide e Valentino.

Lo Sholem afferma che Luria arriva a descrivere Dio che da alla luce se stesso. Gli stadi della vita e dell'autorealizzazione dell'uomo non sarebbero che il simbolo del processo mediante il quale Dio plasma se stesso fino al raggiungimento della personalità completa.

Anche nella descrizione della creazione il mito gnostico è evidente: Dio, essendo infinito, per poter lasciare dello spazio libero a esseri diversi da se, deve contrarsi ed il simbolo di questo ritirarsi in se stesso è l'esilio del popolo ebreo; solo con un secondo atto Dio, con un raggio della sua essenza, procede fuori di se e dà inizio al suo dispiegarsi come Dio creatore in quello spazio lasciato libero durante la propria contrazione.

Ancora un mito gnostico usato da Luria è quello della caduta di particelle di luce divina nello spazio vuoto. Con questo mito egli avrebbe giustificato la presenza della luce nei processi cosmici dei mondi del male. Il ritorno delle particelle di luce a Dio è, secondo Luria, la meta di ogni processo cosmico e storico perché Dio stesso sia restaurato nella sua integrità iniziale. Simbolo di questa reintegrazione sarebbe la redenzione di Israele.

Non tutte queste scintille di luce avrebbero la capacità di liberarsi dalla prigionia delle potenze del male; per ciò è necessario l'aiuto dell'uomo. In altre parole, l'uomo avrebbe il potere di completare Dio e Dio non potrebbe fare a meno dell'uomo.

E' immaginabile il fascino prometeico che può esercitare sull'uomo questa idea forza: Dio ha bisogno di lui per poter essere Dio. Tanto più dovette esercitarla su degli ebrei che avevano la consapevolezza di essere i soli ad avere una tale gnosi; in effetti, come fa notare la Sholem, la Kabbalà luriana fu l'ultimo movimento capace di diffondersi in larghi strati del popolo ebraico.

A. C.

ANGELO MARCHESE: « Marxisti e cristiani » - Borla, Torino, 1966.

Secondo Angelo Marchese il rapporto tra il Cristianesimo e l'ordine civile consiste nella semplice comunicazione di un « messaggio fondato sui misteri, indubbiamente capaci di infondere un accento specifico ai valori che storicamente l'umanità vive, senza peraltro confondersi con essi: si tratta di piani diversi, l'uno proprio alla ragione, l'altro alla fede ». (op. cit. pag. 89).

I valori costitutivi del giusto ordine civile, infatti, « hanno una fondazione autonoma che va al di là delle fedi e delle ideologie. Sono valori *umani* appunto e vengono prima delle fedi e delle ideologie: queste, semmai, ci illuminano sul senso e sul fine dei valori stessi » (pag. 105).

I valori costitutivi della « civitas hominum » anticipano, in qualche modo, la fede e la fede di fronte ad essi non ha che da annunciare il mistero: « sve-

lare l'origine e la destinazione di ogni realtà: il Cristo cosmico » di Theilard de Chardin e dei teologi moderni (p. 145).

Ogni tentativo di mediazione razionale, ogni giudizio cristiano sulle realtà concrete, e, in ultima analisi, ogni dottrina cristiana circa il giusto ordine civile rientra pertanto nel « vasto ambito dell'opinabile »: « escludendo i punti fermi della morale cristiana... vari aspetti della dottrina sociale della Chiesa rientrano nel vasto ambito dell'opinabile; altri sono relativi a precise situazioni storiche e dunque superati o superabili nelle applicazioni concrete... Sarebbe assurdo volersi servire di tale dottrina per convalidare le proprie scelte ideologiche e politiche » (p. 151).

In tale modo A. Marchese « liquida » il giudizio di Pio XI sul marxismo come dottrina « intrinsecamente perversa » e, ciò che più conta ai fini del « dialogo », riconduce il magistero civile della Chiesa entro un nucleo essenziale-generico, « kerigmatico », saremmo tentati di dire. Entro un tale nucleo la dottrina sociale della Chiesa è superiore alle ideologie in quanto « evidenzia la primaria importanza di alcuni valori generali » ma è « anche situata su piano inferiore rispetto alle ideologie in quanto sia il vasto campo delle realtà storiche (socioeconomiche e politiche) sia la loro puntuale e specifica valutazione, sia la scelta dei mezzi e dei sistemi operativi non sono di pertinenza del suo discorso di teologia morale e rimandano invece alle prospettive adeguate delle ideologie » (pag. 152).

In parole povere: il giudizio sul bene e sul male nella storia delle civiltà non compete alla Chiesa ma alle ideologie, cioè al marxismo, che possiede naturalmente i criteri del giudizio sui valori e quindi i criteri di una illuminata e liberatrice azione politica. E' quello che affermava, nell'ormai lontano 1947, E. Mounier, cui il pensiero di A. Marchese è largamente (ed esplicitamente) tributario: « non abbiamo potuto esprimere tutte le esigenze di ciò che si chiama talvolta la rivoluzione spirituale senza appoggiarle a considerazioni che prendono le mosse da una rivoluzione propriamente politica ed economica. Il personalismo, infatti, considera che le strutture del capitalismo si ergono, oggi, ad ostacolare il movimento di liberazione dell'uomo e che devono essere distrutte a favore di un'organizzazione socialista della produzione e del consumo. Questo socialismo non lo abbiamo inventato noi: è nato dalla sofferenza degli uomini e dalla loro riflessione sui disordini che li opprimono, e nessuno lo realizzerà senza coloro che lo hanno tratto dal proprio destino ».

Il riconoscimento della complementarità delle due rivoluzioni, quella politico-economica dei marxisti e quella spirituale del Cristianesimo, è, secondo A. Marchese, la base del « dialogo ». Il marxismo attua la liberazione storica dell'umanità, il Cristianesimo comunica al marxismo il mistero, cioè l'ordinamento integrale della storia « profana » al Cristo cosmico.

Il problema della giusta e feconda impostazione del « dialogo » diviene così il problema circa i tempi e i modi di un monologo a due voci: la voce della ideologia marxista nell'ordine civile e la voce cristiana che, interamente inclusa nel movimento comunista, afferma che le verità della ideologia sono omogenee al piano provvidenziale. Questo fino al limite di « una aperta convergenza dei credenti nei movimenti storici e politici che si richiamano esplicitamente al marxismo » (pag. 142).

Perché questa collaborazione si attui concretamente secondo A. Marchese deve darsi una sola condizione e cioè che i comunisti rinuncino al loro ateismo dogmatico, o più precisamente allo scientismo di Engels che costituisce « un aberrante tentativo di integrare l'uomo e la storia nelle leggi generali della dialettica della natura » (pag. 41).

Il marxismo deve separare la sua anima umanistica e storicistica, cioè più spiccatamente marxista, dalla sua anima « positivista », la sua concezione « socratica » dell'uomo dalla sua

concezione « ionica » dell'uomo come puro dato della natura.

Il marxismo deve ridursi a puro umanesimo, all'umanesimo che è il suo fondo più autentico: questa è la *conversione* che A. Marchese chiede ai marxisti.

Ora A. Marchese crede di veder compiuta la conversione socratica del marxismo nell'opera di alcuni pensatori (Garaudy, Mury, Di Marco, Lombardo Radice, Kolakowski, Schaff) i quali hanno compiuto un tentativo di « agganciare » il marxismo al più veloce carro delle filosofie esistenzialistiche, fenomenologiche e psicoanalitiche.

Nell'opera di questi pensatori (peraltro assai « sospetti » nell'ambito della cultura ufficiale marxista) non è, infatti, rintracciabile alcun segno di quell'ateismo scientifico-engelsiano che costituirebbe l'anima « ionica » del marxismo. Qui il « soprannaturale », il « numinoso », non è negato: è semplicemente sistemato in *interiore homini*. Qui la trascendenza non è negata come fantasia anti-scientifica: è affermata come realtà profonda dell'uomo.

Afferma Garaudy: « l'emergenza quotidiana del trascendente si opera ogni volta che qualche cosa di nuovo si aggiunge alla forma umana, nella ricerca scientifica o nella creazione artistica, nell'amore quando è capace di giungere sino al dono di sé, anche attraverso la morte, in una rivoluzione sociale che ponga fine allo sfruttamento e all'alienazione, in un movimento di liberazione nazionale che lotti per mettere fine all'oppressione e alla spersonalizzazione dell'uomo. La trascendenza è l'esperienza attraverso la quale l'uomo prende coscienza di essere un dio in fiore ».

Ora su questa linea estremamente equivoca il Garaudy può giocare abilmente con le parole, dichiarare che la dialettica marxista è « altrettanto ricca di infinito, altrettanto esigente della trascendenza cristiana » poiché in essa la responsabilità dell'uomo è totale: « il senso che darà alla sua storia non dipende che da lui ». Questo però non toglie che, anche dinanzi ai cristiani « dialoganti », la linea socratica del marxismo giunga a una radicale negazione di Dio. Quando l'uomo avrà fatto emergere il suo sovrannaturale, attraverso la mediazione della scienza, della cultura e del lavoro, Dio sarà inutile: « Un Dio inutile è una forza interiore e non esteriore all'uomo. Ha cessato di essere un Dio magico, non ha più per compito di assumersi il peso dell'agire umano al punto di sopprimere la responsabilità dell'uomo ».

E' impossibile non vedere come questa versione del marxismo (ammessa la sua novità per rispetto al marxismo che affermava « l'uomo è l'essere supremo dell'uomo ») sia un marxismo peggiorato nel senso di una più greve accentuazione del suo intrinseco carattere pseudoreligioso, accentuazione che deriva dal rapporto con le correnti del pensiero moderno che hanno ridotto la sacralizzazione dell'io a sistema.

E tuttavia A. Marchese sembra compiutamente soddisfatto dell'evoluzione pseudoreligiosa del marxismo al punto di dichiarare che i marxisti più aggiornati sono lontani dalle posizioni ottocentesche in quanto hanno «recuperato una struttura ontologica dell'uomo: la sua apertura all'infinito, la sua infinita capacità di porsi delle esigenze spirituali e dei problemi, senza mai esaurire tali esigenze e tali problemi ».

Ora questa dichiarazione, in quanto costituisce il « perno » del saggio di A. Marchese, rivela una notevole ingenuità e una ancora più notevole confusione di idee. E rivela come, nel saggio in questione, l'efficacia della partecipazione cristiana al « dialogo » coi marxisti si riduca a questo: a incoraggiare il marxismo in quella che è stata efficacemente definita « evoluzione per regresso »: l'evoluzione verso il pensiero magico, verso le fonti superstizione e irrazionali dello « amor sui ».

P. V.

ROMAN JAKOBSON: « Saggi di linguistica generale » - Feltrinelli, trad. it. Luigi Heilmann e Letizia Grassi, 1966.

Una scelta di saggi indovinata questa a cura di Luigi Heilmann che ci presenta la poliedrica figura di Roman Jakobson. Spiace solo l'assenza delle celebri *Remarques*, dovuta — informa il curatore — alla ferrea necessità dei contratti editoriali. Nell'insieme della produzione editoriale degli anni '60, la linguistica appare destinata ormai ad occupare un posto di tutto rilievo in quella strategia di traduzioni-divulgazioni in cui l'intento di un recupero del ritardo accumulato dalla nostra cultura si mescola con l'ossequio alla moda d'oltr'Alpe e d'oltre Atlantico. Pure, la traduzione di questi saggi ha una funzione di informazione e di stimolo che trascende di gran lunga i problemi della linguistica. Ciò dipende soprattutto dalla personalità del loro Autore. Non capita spesso, oggidì, che ad uno studioso si rimproveri un eccesso di intelligenza. E che il rimprovero sia meritato. Il rimprovero viene da A. Martinet, che insieme a Roman Jakobson è l'erede più importante della Scuola di Praga.

Roman Jakobson nacque a Mosca nel 1896; studiò prima a Mosca e poi a Praga; insegnò a Praga, a Brno, a Copenhagen, Oslo, Uppsala, New York (Columbia University). Da molti anni lo troviamo « pendolare » tra Harvard ed il M.I.T. Tra i tanti « strutturalisti » oggi in campo che parlano a proposito ed a sproposito di Teoria dell'informazione, lo Jakobson è uno dei più qualificati; tra i matematici che studiano la Teoria dei giochi, tra gli ingegneri che perfezionano le macchine della Cibernetica, tra i critici dedici alla giustificazione di una Poetica, tra gli etnologi e gli antropologi che studiano le « culture », tra i sociologi e gli psicologi che studiano i meccanismi di apprendimento (learning) e di socializzazione; tra i più moderni cultori di logica e di metodologia della scienza — tra tutti costoro egli si trova a suo agio come tra gli studiosi di linguistica e tra gli specialisti di filologia germanica o slava. Ed in tutti questi ambienti gode di notevole stima perché in tutti egli ha saputo portare un contributo originale ed una preziosa occasione di effettiva comunicazione critica interdisciplinare.

Spesso si legge che è stato un allievo e continuatore di Troubetkkoy, ma sarebbe più esatto considerarlo un suo giovane collega. Furono Karcevskij, Troubetzkoy e Jakobson che insieme presentarono al Congresso dell'Aia, nel 1928, le famose Tesi che dovevano caratterizzare l'attività scientifica del Circolo linguistico di Praga, fondato nell'ottobre 1926. Ed all'epoca Jakobson era già una forte individualità scientifica se le *Remarques sur l'évolution phonologique du russe comparé à celle des autres langues*, pubblicate nel 1929, sono considerate la prima opera che affronta deliberatamente i problemi della fonologia storica.

Già da allora, in contrapposizione a quanto dopo il Cours di Saussure (1916) pareva ovvio (e continua a parer ovvio a tanti adepti dello strutturalismo e della Teoria generale dei sistemi applicata all'analisi funzionale nelle scienze sociali) e cioè che lo studio *diacronico* presuppone quello *sincronico*, Jakobson viene sostenendo che non si può avere studio sincronico in linguistica, senza studio diacronico; che la sincronia non va concepita staticamente, ma dinamicamente; che l'interpretazione del mutamento non deve essere casuale, ma teleologica...

Jakobson è soprattutto famoso per avere sostenuto la teoria secondo cui nei *componente* fonologico ci si serve di un inventario di 12 *tratti distintivi binari* che costituiscono veri *universali* linguistici. E' significativo che questa teoria abbia incontrato lo scetticismo di molti linguisti (Martinet tra gli altri; ma Halle, Chomsky, Whorf e molti altri fra i maggiori negli USA l'hanno fatta largamente propria) ed il favore dei più celebrati antropologi e sociologi: Lévi-Strauss, C. Kluckhohn e T. Parsons. In effetti, questa teoria è

fondamentale per il metodo strutturale e tale metodo ha l'ambizione di ricollegare le scienze dell'uomo alle scienze della natura. Sicché, mentre alcuni specialisti prudenti hanno cercato di considerare il principio dicotomico uno schema esteriore avente valore esclusivamente euristico, Jakobson ha trovato proprio tra gli psicologi, gli antropologi ed i sociologi i più decisi assertori della natura di legge universale, di operazione intellettuale insita nella natura delle cose, propria del principio dicotomico.

Jakobson molto intelligentemente si preoccupa meno di questo problema ontologico- epistemologico abbastanza mal posto che non di fare compiere un passo innanzi alla teoria: « non c'è dubbio — scrive — che descrizioni più esatte ed esaurienti delle lingue del mondo completeranno, correggeranno e perfezioneranno il codice delle leggi generali. Ma sarebbe erroneo rimandare a più tardi la ricerca di queste leggi, in attesa di un ulteriore ampliamento della nostra conoscenza dei fatti ».

Affermazioni rivelatrici come questa lo avvicinano assai a Talcott Parsons ed alla sua battaglia contro l'empirismo della sociologia americana; d'altra parte, gli studi di Parsons e Bales (*Family, Socialization and Interaction Process*, Glencoe, Ill. 1955) hanno arrecato importanti conferme (assieme agli studi di psicologia dell'età evolutiva di H. Wallon) alla tesi che l'operazione binaria, in quanto processo simultaneo di identificazione e di differenziazione, costituisce un'operazione logica fondamentale del pensiero umano e da prima che si attua nella mente del bambino.

Ed il metodo adottato in linguistica da Jakobson ed Halle è stato recentemente ripreso dal Parsons per il suo studio dei *Sistemi culturali* in quanto *subsistemi* del *Sistema Sociale*.

La lettura di questa selezione dell'opera di Jakobson, pur non potendo rendere giustizia né alla profondità né alla vastità dei suoi interessi, si presta assai bene a mettere un po' a soqquadro i compartimenti stagni a cui la nostra scuola (dalle elementari all'Università) e l'abuso delle *distinzioni* orociane, nonché la nostra pigrizia, ci hanno costretto. Ed in più, ci offre un numero veramente elevato di occasioni per mettere alla prova le nostre pretese convinzioni e nozioni in questo o quel campo di cui riteniamo di sapere che possiamo fare a meno di interessarcene perché si tratta di specialismi *astratti* od *empirici* senza nessuna rilevanza sul piano *umanistico* o *filosofico*.

Ci vorrebbero pagine e pagine per chiarire come gli studi dello Jakobson siano in grado di porre in crisi senza parere tanta parte del neopositivismo di B. Russel, ponendolo in contraddizione con i suoi propri principi; e non può essere una recensione ad approfondire i rapporti che corrono tra la linguistica di Jakobson ed il programma per una *scienza dei segni* di Charles Peirce, senza dubbio il maggior filosofo americano... E per questa via si potrebbe risalire a Leibnitz ed all'interesse di Leibnitz per certe questioni di logica medievali... D'altra parte, è Jakobson stesso che ci dice: « La definizione medievale del segno: *aliquid stat pro aliquo* è stata ripresa e riconosciuta valida e feconda... » con riferimento alla distinzione tra *significante* e *significato* (sensibile e intelligibile).

Non solo. Jakobson non ha timore di ammettere che il compito fondamentale della poetica consiste nel dare una risposta alla domanda: che cosa fa di un messaggio verbale un'opera d'arte? — e di cimentarsi anche in questo campo. Talvolta egli può sembrare eccessivo ed ossessivo nell'applicazione del suo: « *Linguista sum: linguistici nihil a me alienum puto* » — ma dopo aver gustato la breve analisi dell'esordio di Antonio all'orazione funebre di Cesare, in cui si dimostra come Shakespeare raggiunga il culmine della forza drammatica con un gioco sottile di categorie e costrutti grammaticali, la maggioranza dei lettori sensibili alle *humanae litterae* si aggiungeranno alla schiera degli struttu-

ralisti che attendono il volume promesso da Jakobson su *The Poetry of Grammar and the Grammar of Poetry*...

G. G.

JULIEN GREEN: « Partire prima di giorno » - trad. di Marina Valente, Rizzoli, Milano, 1966.

Ai giorni nostri il romanzo autobiografico è una specie decadente della confessione e dell'umiltà, è lo scioglimento dei nodi segreti che governano la volizione disordinata nel filo di un discorso schiettamente alibistico sulla « tetra e meccanica tirannia della materia ». E', insomma, una mortificazione indulgente, una flagellazione a vuoto, una febbre sotto controllo. Ci si dilania, ma in modo che la bruttezza di cui il singolo è responsabile ricada, attraverso i trabocchetti e i cunicoli di un fine gioco intellettuale, nella totalità, nella bruttezza della totalità.

Intendiamo dire che tutta la letteratura autobiografica contemporanea, o più concretamente tutta la letteratura rubricata come « importante », da Gide e Sartre, da Musil a Moravia, è dominata da una crudezza molliccia e furbastra, da un rigore che gira sempre al largo dell'io e che si dolcifica nei paradisi dell'innocenza totalitaria: la laidezza di un confessore di laidezze è puntualmente giustificata come la intima struttura della totalità.

Nel guscio di una tale crudezza, il confessore assolve il confessore innalzando il mondo intero ad « alibi » del confessore: di fronte a questa testimonianza coatta egli è vittima innocente e non autore del male. Il suo male, il peccato di cui è responsabile, costituisce la trama di una passione « sui generis »: la passione esistenzialista, la passione « dionisiaca ».

Ora in questa letteratura l'indegnità non consiste tanto nella bruttezza che espone se medesima senza pudore quanto nella pseudocarità riflessa in questi specchi magici della bruttezza, nel « messaggio » umanistico e angelistico che invita ad amare secondo la fatalità dell'orrore e la coscienza dell'inutilità della vita.

Nella profondità di questa mortificazione stolta ci si ama in quanto vittime incolpevoli del mistero maligno per cui ogni uomo è tempio della bruttezza e dell'assurdo. Le spalle volte alla luce ci si ama di un platonismo frenetico e rovesciato, il platonismo della caverna, dell'ostinato, invincibile amore per le tenebre.

Lo ripetiamo: la vergogna della letteratura decadente non è la nudità sfacciata, non è il troppo dettagliato inventario delle pochezze umane. Non è questo che offende la coscienza cristiana, la quale esiste di fronte alla fralezza umana o non esiste affatto. La vergogna della letteratura decadente è la disperazione di fronte al peccato, è lo stolido appello alle « circostanze », alla « situazione »: è la decomposizione del dolore per il peccato nella tetra fantasticheria sul peccato totale.

Per queste ragioni l'autobiografia è, oggi più che mai, un'opera cui si deve la più rigorosa diffidenza, cioè una lettura pronta al rifiuto delle suggestioni emanate dai gemiti a prezzo popolare e delle contrizioni orgogliose: il cuore decadentista espone le sue vergogne alla stregua di piaghe gloriose, cioè come venerabili segni di umanità e di martirio. Ora ci sembra che Julien Green proprio in questo sia passato incolume attraverso la tentazione decadentista: nel rifiuto di sacralizzare le vergogne che costituiscono l'ombra umana di fronte a Dio.

Contro l'inclinazione decadentista a diluire nel cosmo la singolarità di ogni peccato, Julien Green svolge infatti il suo discorso autobiografico verso l'intima piccolezza del peccato, verso quello spazio umano che quasi attinge il nulla e in cui la dialettica del male si dipana nella laidezza e nella micromania.

In questo spazio micromantico al peccato è tolto lo scenario della tragedia, del fasto, della solennità: il fascino e

la bruciante bellezza di una realtà che è forma dell'universo. Rimane il peccato veramente « nudo »; nella nudità che è squallore, colpa, umiliazione cocente, situazione infinitamente personale cioè senza ponti tesi verso i tranquillanti pascoli dell'innocentazione fatalista.

Certo: il romanzo autobiografico di Julien Green non è edificante nel senso in cui l'attributo dell'edificazione è sommariamente opposto all'attributo della « crudezza ».

E', anzi, una fitta scrittura circa l'orgoglio umano e il suo corto strascico di piccole, inconfessabili perversioni. Non è un racconto « ineccepibile », una biografia catoniana a uso del perbenismo, il racconto in cui le virtù umanistiche, le virtù da manuale, sono descritte come la forma dell'impotenza e della comicità.

Ma è edificante in questo: nel pudore mediante cui sono, confessate le più comiche e umilianti vergogne e nella umiltà che porta il peso di una così « indecorosa » anamnesi.

Ora questa forza d'animo è accettare Dio come presenza, come fuoco inconsumabile di amore di fronte alla miseria umana. E' superare l'orrore della colpa, il sapersi non più angeli, mediante la contemplazione dell'idea umana in quel fuoco: amarsi come Dio ci ama, oltre ogni miseria. E' sperare l'innocenza solo da questo amore, abbandonarsi infantilmente all'amore che innocenta e capire che la bontà divina parla attraverso il creato: « Dio parla con estrema dolcezza ai fanciulli e ciò che ha da dir loro lo dice spesso senza parole. La creazione gli fornisce il vocabolario di cui ha bisogno, le foglie, le nubi, l'acqua che scorre, la luce. E' il linguaggio segreto che non s'impara sui libri e che i bambini conoscono bene. A causa di ciò li si vede arrestarsi improvvisamente a metà delle loro occupazioni. Si dice allora che sono distratti e sognatori. L'educazione umana corregge tutto ciò facendocelo disimparare. Si possono paragonare i bambini a un vasto popolo che abbia ricevuto un segreto e che a poco a poco lo dimentica perché il suo destino è stato preso in mano da nazioni ritenute civili. Un uomo carico di onori ridicoli muore schiacciato sotto il peso dei giorni e con la testa piena di un sapere futile perché ha dimenticato l'essenziale di cui aveva l'intuizione all'età di cinque anni. Per parte mia ho saputo quello che sanno i fanciulli e tutti i ragionamenti del mondo non mi hanno potuto strappare completamente quel qualcosa di inesprimibilile. Le parole non possono descriverlo. Si nasconde sotto la soglia del linguaggio ».

La semplicità del fanciullo, il più evangelico dei criteri ascetici è quindi l'oggetto autentico della ricerca autobiografica: «riprendere» l'infanzia, farsi piccolo dinanzi alla parola divina, è accostarsi all'innocenza che è in Dio, è conoscere la pena e l'inutilità di tutte le altre « vie ».

Al limite è annullarsi in Dio, trasformare la vita terrestre in un anticipo della vita celeste.

Allora il *messaggio* si riduce al nucleo della verità essenziale: soltanto Dio conta nella vita dell'uomo, ogni altra parola è vanità.

« Noi che vorremmo parlare alla generazione che ci segue parliamo spesso come la generazione che ci precede e che ci ha trasmesso il suo linguaggio, le sue paure, i suoi divieti. Comunque sia un'autentica confessione rivela molte più cose che l'autore non creda. A dire il vero l'autore non importa affatto perché è niente o quasi niente. Quello che importa, quello che bisogna cercare di cogliere e di ben identificare è il passaggio di Dio nella vita di un uomo, ed è così, che a poco a poco intravvedo il senso della mia opera ».

P. V.

DON PINUZZO: « Dialogo Controluce » - Aldo Fiory Editore, Napoli, 1966.

Il libro « Dialogo Controluce » di Don Pinuzzo, offre una panoramica obiettiva di fatti e avvenimenti collegati al Concilio.

La forma scorrevole e chiara che bene caratterizza l'Autore, rende la lettura viva e interessante.

Emerge chiara l'idea che ispira ogni pagina: il dialogo deve attuarsi — così come l'ha voluto il Concilio — nel progresso fiducioso della Verità e della carità, nello spirito dell'attesa e del sacrificio, sotto lo sguardo vigile del magistero ecclesiastico. In questo senso, anche ombre possono acquistare rilievo e luce. Da sottolineare l'equilibrio e la misura che potremmo dire è il tessuto connettivo dell'opera. Si susseguono testimonianze e denunzie, divergenze di opinioni e di concezioni, ma il tutto in funzione di una obiettiva chiarezza: precisare la natura del dialogo, il pensiero autentico del Concilio.

Il libro di D. Pinuzzo offre così un prezioso servizio alla causa della verità, nello spirito del Concilio Vaticano II.

M. R.

L. COLIMONIO D'ALLORO - NINO NAPOLETANO - « I Papi » - Aldo Fiory, Napoli, 1966.

Il volume « I Papi » di L. Colimodio D'Alloro e Nino Napoletano, si presenta vivo e attraente in una splendida veste tipografica.

La pubblicazione, e per lo stile immediato ed efficace con cui è condotta, e per le raffigurazioni espressive ed avvincenti di cui è abbellita, può definirsi una storia parlata del Papato: una storia in miniatura e pur completa nella sua eloquente sobrietà.

E' questo — a nostro avviso — il pregio del volume: l'aver raccolto in sintesi, ricchezza di notizie storico-biografiche, l'aver offerto anche ai lettori più sprovveduti una lettura facile e istruttiva, un manuale d'informazione rapida e sicura.

Gli Autori ci hanno offerto così un prontuario utilissimo di storia ecclesiastica, un'opera che merita di essere ampiamente diffusa.

M. R.